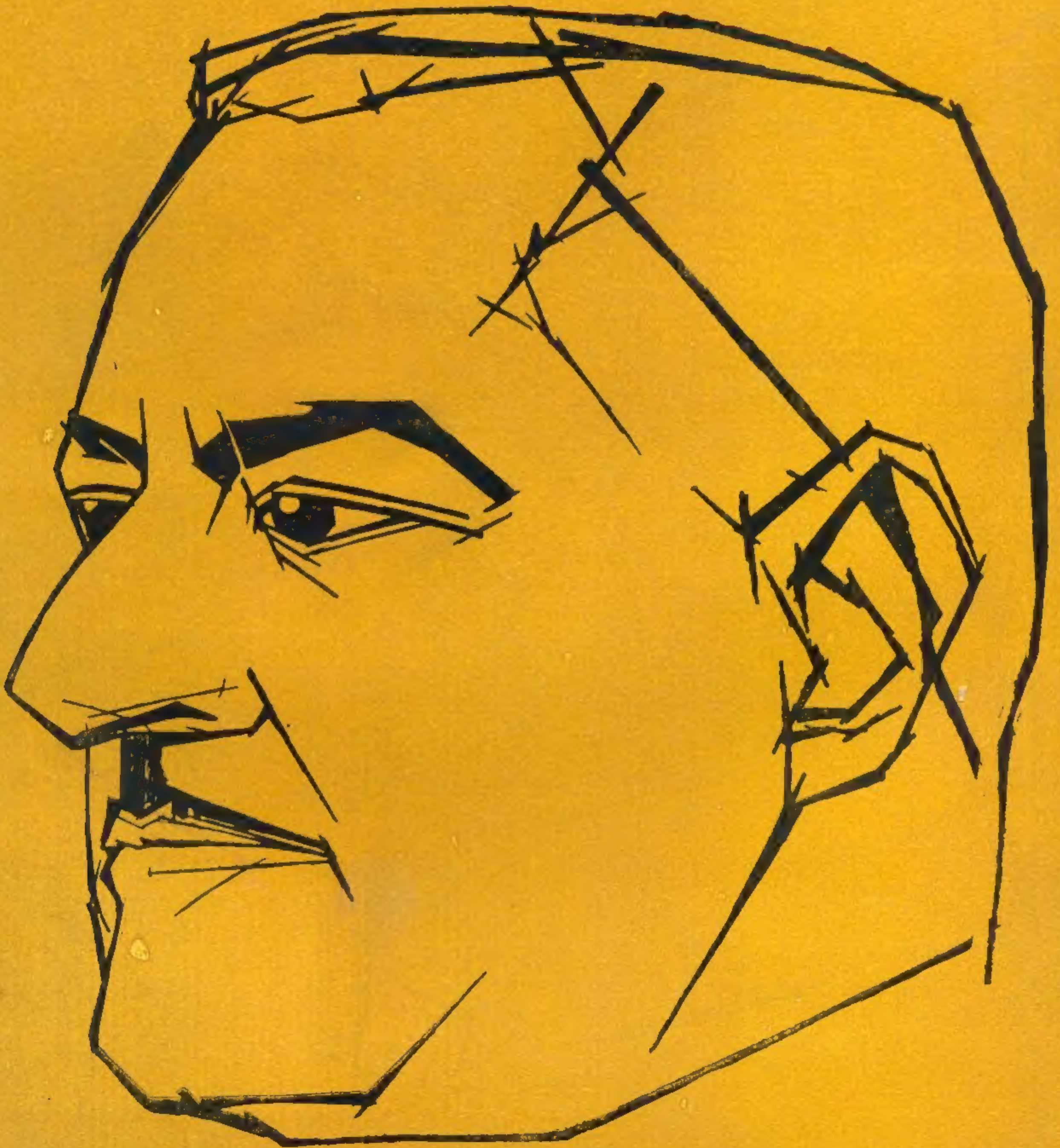




الفكر المعاصر

يوليو سنة ١٩٦٥

العدد الخامس



● بقلم رئيس التحرير

- لإرادة التغيير، تحليل فلسفي لمفهوم الإرادة والتغيير وأثرهما في حياتنا الثورية للدكتور زكي نجيب محمود
- حول نظرية القيمة المعاصرة للدكتورة أميرة حلمي مطر
- الاغتراب أنواع تناول تصنيفي لظاهرة الاغتراب للأستاذ محمود رجب .

- الاشتراكية الجديدة ٤ معالجة ثورية لديمقراطية قوى الشعب العاملة للأستاذ محمد محمود ● التفسير العلمي للاشتراكية محاولة لتحديد ملامح الاشتراكية العربية للأستاذ لمي المطيعي ● مفهوم الحرية في الفكر الاشتراكي للأستاذ عبدالفتاح العلوي .

- نهرو وفلسفته السياسية تقويم لأثر نهرو في الهند المعاصرة للدكتور يحيى الجمل ● مستقبل اليسار في الهند مناقشة لتحول الاشتراكي في الهند للأستاذ عبدالحكيم درويش .

- النقد والثقافة المعاصرة دور النقد في ثقافة القرن العشرين للدكتورة فاطمة موسى ● القرن العشرون حاضره ومصيره رأى للأستاذ احمد ابراهيم الشريف .
- أزمة الفن التشكيلي المعاصر مناقشة للأستاذ مصطفى ابراهيم مصطفى .

- السياب مفكراً زاوية جديدة في حياة الشاعر وآثاره للدكتور احمد كمال زكي .

- جولة في ربوع الفكر العالمي المعاصر .

- آراء وتعليقات .

هذا العدد

٤ ص

تيارات فلسفية

٦ ص

شبكة كتب الشيعة

فكر اشتراكي

٢٦ ص

سياسة دولية

٥٦ ص

أدب ونقد

٦٧ ص

دنيا الفنون

٧٨ ص

تيار الفكر العربي

٩٠ ص

لقاء كل سنة شهر

١٠٠ ص

ندوة القراء

١٠٦ ص



shiabooks.net

رابطه بديل < mktba.net

هذا العدد

ثلاث عشرة سنة ثائرة مرث بنا ومررنا بها حاولنا خلالها أن نغير وجه الحياة تغييراً نطمح به مواضع الظلم والعسف ونبرز بها جوانب الكفاية والعدل ، وما نحن أولاء مقلون على فترة أخرى ننطلق خلالها نحو البناء بعد أن هيأنا له الأساس ، ولهذا كانت الأداة الأولى فيما نحن مقلون عليه هي ما قد أسميناه بإرادة التغيير ، وسيجد القارئ أول ما يجد في هذا العدد تحليلاً يلقي بعض الأضواء على إرادة التغيير ماذا تكون . . . انتهى به صاحبه إلى نتيجة هامة هي أن أهم تغيير يعيننا على السير المستقيم هو أن ندير القيم التي نقيس بها المواقف والأشياء لأنك إذا غيرت المعيار تغيرت بالنتيجة وقفتك من الحياة بكل تفصيلاتها ، حتى إذا ما فرغ القارئ من هذا المقال الأول وجد مقالاً يتلوه يحمل موضوع القيم مدار بحثه ، ويبين أن القيم ليست كائنات تقوم في أذهان أصحابها كأنما هي لوحات معلقة على جدار ، بل القيم بمنها الصحيح علاقات تحدد الصلة بين الذات الإنسانية والواقع المحيط بها ، وعلى ذلك فلا يجوز أن نقصرها على رغبات يتمناها أصحابها بنفس النظر عن الواقع الصلب الذي نعيش فيه ، فما جدوى أن تكون لديك القيم العليا دون أن يلين لها الواقع أو يتبدل بها ، وإذن فلا بد أن نجعل المرونة وثقى بين ما نتمناه وبين ما يمكن أن نخضعه لهذا الذي تمنيناه . ثم نختم باب التيارات الفلسفية بمقال يوضح به صاحبه معاني مختلفة لفكرة الاغتراب التي شاعت هذه الأيام فيما يكتبه الفلاسفة والأدباء لكنها شاعت بمعنى واحد هو المعنى الذي يرد على أقلام الوجوديين ففي هذا المقال يتسع معنى الاغتراب في أذهاننا باتساع مجال تطبيقاته .

ويقتل القارئ بعد ذلك إلى باب جديد خصصناه للفكر الاشتراكي بمناسبة عيد ثورتنا المهيبة ، وفي هذا الباب من الفكر الاشتراكي ثلاث مقالات ، أولاها عن الاشتراكية الجديدة التي لم تقتصر على ما اقتصرنا عليه الاشتراكية الماركسية من النظر في وسائل الإنتاج وما تنتجه دون النظر إلى الحياة الاجتماعية والروابط النفسية التي يهيئها العامل والتي تصل العامل بعمله ، ويتلو هذا المقال مقال عن التفسير العلمي للاشتراكية يوجه اهتمامه نحو اشتراكيتنا العربية بما يميزها من خصائص إذ أنها وإن انفقت مع النظرية الاشتراكية من حيث الجوهر إلا أنها نتاج أئمة واقع الحياة العربية وامتداد لثورة عربية امتدت لتشمل نواحي الحياة من سياسية واجتماعية واقتصادية . وأما المقالة الثالثة في هذا الباب فهي بحث يحدد مفهوم الحرية في الفكر الاشتراكي تحديداً يميزه تميزاً واضحاً من مفهوم الحرية في الطرفين المتطرفين . الطرف الرأسمالي من جهة والطرف الشيوعي من جهة أخرى . فالفلسفة الاشتراكية وحدها هي التي تستطيع أن تفهم الحرية فهماً يحقق للأفراد التعبير عن شخصياتهم تعبيراً حراً ولكن داخل الإطار الاجتماعي الذي يكون فيه هؤلاء الأفراد مواطنين كذلك إلى جانب كونهم أفراداً .

وهنا ينتقل القارئ إلى قسم ثالث عن الفكر السياسي جعلنا بطله في هذا العدد هو نهرو بمناسبة ذكراء فيها هنا مقالان أحدهما عن نهرو وفلسفته السياسية التي من مراميها أن تكون الحكومة للشعب ولصالح الشعب وأن مثل هذه الحكومة يستحيل قيامها إلا إذا كانت السلطة الحقيقية في أيدي الجماهير، وهي لا تكون كذلك إلا في ظل نظام اشتراكي يتيح للناس جميعاً أن يتقاسموا الثروة الوطنية كما يتقاسمون الكلمة في توجيه البلاد . وأما المقالة الثانية فهي نتحدثنا عن مستقبل الاتجاه اليساري في الهند إذ هو اتجاه يريد له أصحابه أن يستقل عن الاتجاه الماركسي بحيث يحى لصيقاً بحاجات الهند وظروفها عملاً بقول نهرو في ذلك : لقد كان ماركس رجلاً عظيماً ولكنه من السخف أن نطالب ماركس الذي ينتمى إلى منتصف القرن التاسع عشر بأن يرشدنا إلى ما ينبغي أن نصنعه في منتصف القرن العشرين .

ويأتى بعد ذلك الباب الرابع المخصص للنقد الأدبي وتياراته الجديدة وبه مقالان الأولى من النقد والثقافة المعاصرة وهو ملء بالفتات الجديدة وما جاء فيه عن الاتجاه الجديد في النقد أنه لا يحل للقديم قدسية بسبب قدمه كما أنه لا يستقبل الجديد بترحاب مجرد أنه جديد بل هو يعطى الأسبقية للنصوص يحلها بغض النظر عن قديمها وجديدها . وأما المقالة الثانية فقد كتبها كاتبها يوحى من كتاب جورج أورويل الذي عنوانه ١٩٨٤ ولعله قد تأثر بهذا الكتاب في تشاؤمه لكنه على كل حال ينبهنا إلى الفارق الضخم الذي يفصل التقدم العلمى في عصرنا هذا عن التخلف الأخلاقى ، فهناك علم يغزو الفضاء إلى جانبه قيم أخلاقية هي قيم العصور الأولى .

أما باب الفنون ففيه عرض تحليل للأزمة التي تكتنف الفن التشكيلي المعاصر والتي تتمثل في سخط الجيل الحالي من الفنانين على بعض الجاهليات التقليدية وعلى أكثر القيم المتعارفة وإذا كان التجريد ظاهرة من ظواهر التقسيم العلمى الحديث « فعند كاتب هذا المقال أن الطريق لخلق فن كوفى شامل هو التقاء فنون الغرب بالفن الشرقى .

وأخيراً يحى باب تيار الفكر العربى وفيه مقال عن فقيه الفن العربى والفكر العربى معاً بدر شاكر السياب الذى لم يكن يصدر في دعوته الإنسانية عن عنصرية ضيقة الأفق ولا عن وطنية تفتع عين صاحبها داخل حدودها وتضمضها عن سائر البشر بل كانت دعوته صريحة إلى تعاون الإنسان مع الإنسان ليعيش الجميع عيشة الكرامة التي تليق بهم من حيث هم بشر أولاً ثم من حيث هم ورثة لأجداد العرب الأولين .

سيسى التحية



تيارات فلسفية

إرادة التغيير

دكتور زكي نجيب محمود

● قولنا «إرادة التغير» لا يضيف شيئاً إلى شيء ، بل هو قول يوضح معنى الإرادة بإبراز عنصر من عناصرها ، وكان يكفي أن تقول عن الإنسان إنه إنسان حتى لتفهم من ذلك أنه ذو وحدة عضوية هادئة ، وأنه في سيره نحو أهدافه كائن عاقل مريد ، وأنه في إرادته فاعل ، وأنه في فعله متحرك ومحرك ، ومتغير ومتغير .

● الكاتب حر فيما يقول ، ما دام قوله ملتزماً لطائفة من مبادئ اللغة والفكر ، وهكذا قل في المواطن الفرد بالنسبة للمبادئ والأهداف التي وضعها المجموع ، وكان هو أحد أفراد ذلك المجموع ؛ فهو حر في طريقة سيره وأسلوب حياته ، على أن نجى مناشطة ملتزمة للمبادئ المقررة .

● الإرادة هي نفعها إرادة التغير ، ولا يكون التغير مجرد تبديل وضع بوضع بغير قيود ولا شروط ، بل يكون تبديل وضع أدنى بوضع أعلى ، ومقياس التفاوت في العلو إنما يقاس بمدد المواطنين الذين ينتفعون بالوضع الجديد .

بساطة تحليل إلينا أن هذه أشياء أولية لا تحتاج إلى تحليل ، حتى إذا ما جاء عالم الفزياء يثبتنا أنها في الحقيقة أشياء مركبة معقدة ، تنحل آخر الأمر إلى عناصر قوامها ذرات مؤلفة من كهارب موجبة وكهارب سالبة وكهارب محايدة ، إلى آخر هذه القصة التي ترونها الطبيعة النووية ، أخذتنا الدهشة ؛ لكن العجب هنا هو أن الدهشة لا تنتهي بأصحابها إلى اتهام علماء الطبيعة بأنهم يعقلون البسيط ويصعبون السهل ويغمضون الواضح ، بل ترى هؤلاء ينصتون في إعجاب ، يريدون أن يعلموا ما لم يكونوا يعلمونه على خلاف موقفهم في الحالة الأولى ، حين جاءهم الفيلسوف بتحليل يفكك لهم أوصال المفاهيم التي يتداولونها ، فثاروا في وجهه كأنهم كانوا يجنون النعمة في الفهم المبهم ، ويخشون أن يفسد تحليل الفلاسفة عليهم ما كانوا به ينعمون .

ولعل السرفى اختلاف الموقفين : موقف الناس بازاء التحليل الطبيعي الذي يفكك الأشياء المادية إلى عناصرها الأولية ، وموقفهم بازاء التحليل الفلسفى الذى يفكك الأفكار العقلية إلى مقوماتها البسيطة : هو أن النوع الأول من التحليل لا يمس نفوسهم ، وإنما ينصب على أشياء لا تمت لأنفسهم بصلة إلا صلة الأداة الجامدة بمن يستخدمها ؛ وأما النوع الثانى من التحليل فهو فى الأمم الأغلب ينصب على جوانب من تصميم النفس الإنسانية وفيها : العقل والروح والذكاء والتفكير والإرادة والعاطفة والانفعال والخير والشر والجمال والقبح والحق والباطل ، إلى آخر هذه القائمة الطويلة من التصورات التى يستحيل عليك أن تجد إنساناً واحداً يجهلها كل الجهل ، بدليل أنه ما من إنسان تكاملت له قدراته إلا وتصبح هذه التصورات جزءاً من اللغة المتداولة المشتركة التى ترد فى حديثه دون أن يقف عندها متسائلاً : ماذا تعنى ؟ إلا أن يكون فيلسوفاً أو سائراً فى طريق الفكر الفلسفى .

لأنه لما توصف به الفاعلية الفلسفية أحياناً ، هو أنها محاولات لتوضيح المفاهيم التى تقع عند الناس بين الجهل التام والعلم التام ، بمعنى أنها مفاهيم يتداولها الناس وهم على بعض العلم بها ، فلا هم يجهلون كل الجهل ولا هم يعلمونها كل العلم ، فتتناولها الفلسفة بالتحليل والتوضيح لعلها تبلغ من معانيها مبلغ التحديد الدقيق الحاسم ؛ فهذه المفاهيم التى تقع عند الناس وسطاً بين الغموض والوضوح ، هى أشبه شيء بمدينة تراها على مبعدة فترى بروزاً ممتداً فى الأفق ، تبين معالمه الرئيسية من بناء مرتفع هناك ودخان متصاعد هنا ، فتكون مما تراه على يقين أنك تقرب من مدينة ، أما تفصيلاتها فلست منها على هذه الدرجة من اليقين ، لكنك كلما دنوت منها ازددت إلاماً بتلك التفصيلات ؛ فما قد كان يبدو لك من بعيد بقعة كبيرة بيضاء ، قد أخذ الآن يقين فى شيء من الوضوح أنه عمارة سكنية ارتفاعها عشرون طابقاً ؛ وتلك التى بدت لك من بعيد لمعة ضوئية ساطعة ، قد ظهر لك الآن أنها سطح من زجاج يغطى مصنعاً ضخماً . . . وهكذا قل فى كثير جداً من المفاهيم التى تتداولها فى مجرى حياتنا الفكرية ، بل وفى مجرى حياتنا العملية ، والتي نشعر أن الحياة - فكرية أو عملية - متعذرة بدونها ، ومع ذلك فعلنا بها لا يكاد يتعدى علمنا بأن فى الأفق البعيد مدينة كبيرة ؛ وهاتنا يكون عمل الفلسفة أن تدنو بنا من تلك المفاهيم لنراها فى تفصيلاتها ودقائقها ، وكثيراً ما تأخذنا الدهشة أن نرى من تلك التفصيلات والدقائق ما لم نتوقعه ولم نخطر لنا ببال ، وعندئذ قد يحدث لمن أخذته الدهشة أن يثور فى وجه من أخذ بيده وأطلعته على دقائق ما كان يتصوره فى غموض وإبهام ، منهماً إياه بأنه يعقد البسيط ، ويصعب السهل ، ويغمض الواضح ؛ والأمر فى هذا شبيه بنا حين نستخدم الورقة والقلم والمنضدة والمقعد فى

المشهود ، وهذا يكون « العقل » نمطاً معيناً من السلوك يسلكه الإنسان في مواقف بذاتها ، وتكون « الإرادة » نمطاً معيناً آخر من السلوك ، وهلم جرا . فلو سألتني : ما العقل ؟ أخذتلك من يدك إلى إنسان يحاول أن يلتمس الطريق إلى هدف — كائناً ما كان الهدف ، وكائناً ما كان الطريق — وقلت لك : ههنا الذي تراه من محاولة للوصول إلى هدف ، هو مثل من الأمثلة الكثيرة التي جاءت كلمة « عقل » لتضمها جميعاً في حزمة واحدة ؛ نعم إن أهداف الناس كثيرة ومنوعة بتنوع الأفراد والمواقف والظروف ، وبالتالي فإن المحاولات لتحقيقها تختلف باختلاف تلك الأهداف ، فالذي هدفه أن يشكل قطعة الحديد على صورة المفتاح ، لا نجح محاولته شبيهة بمحاولة الذي هدفه أن ينسج من القطن قميصاً ، أو شبيهة بمحاولة الذي هدفه أن يقسم تركة بين الوارثين ليعطي كلا ما يستحقه منها ؛ لكن هذه كلها أمثلة تجسد ما نعنيه بالعقل ، لأنها أمثلة لمحاولات يقوم بها أصحابها بغية الوصول إلى هدف مقصود ، وهذا نفهم « العقل » من زاوية السلوك المرئي المشهود وهذا أيضاً نفهم الصلة الوثيقة بين « الفكر » و « العمل » ، فليس فكراً ما ليس يتجسد في عمل ، وليس عملاً موفقاً مسدداً نحو غاية ما ليس يسير على فكرة مرسومة .

وهكذا قل في « الإرادة » ، فإذا سألتني ما « الإرادة » ؟ أخذتلك من يدك إلى إنسان استهدف هدفاً ، فلما سار إلى تحقيقه صادفته في الطريق معوقات ، فراح يزيلها ليستأنف السير ؛ إنه لا انفصال بين « الإرادة » و « العمل » حتى ليصبح من اللغو أن تقول عن إنسان إن له « إرادة » لكنها لا تجسد العمل الذي تؤديه ، وإلا كنت كمن يقول إنه يأكل ولا طعام ، أو يشرب ولا ماء !

الإرادة هي نفسها العمل الذي يحقق الهدف ويزيل ما قد يحول دون تحقيقه ، شريطة أن يكون الهدف هو هدفك أنت ، وإلا كنت آلة مسخرة في يد صاحب الهدف ؛

و « إرادة التغيير » كلمتان صيغتا على صورة المضاف والمضاف إليه ، تماماً كما نقول « قراءة الكتب » و « كتابة الخطابات » و « رؤية الشمس » ؛ وهما كلمتان قد أصبحتا مما نتداوله في الحديث ، لا غناء لنا عنهما ، لأنهما معاً تكونان أحد المبادئ التي نستهدفها في بناء حياتنا الجديدة ؛ وهما — سواء أخذناهما مفردتين أو موصولتين في عبارة واحدة — من ذلك الضرب من المعاني التي أشرنا إليها ، أعني ذلك الضرب من المفاهيم التي يكون الناس منها على درجة وسطى بين الجهل والعلم ؛ ومن ذا لا يستخدم كلمة « إرادة » وكلمة « تغيير » في حديثه الجارى ، وهو على بعض العلم بما تعني هذه الكلمة أو تلك ؟ ليس من الناس من يجهلها كل الجهل ، ولكننا نزعم أيضاً أن قليلاً جداً من الناس هم الذين يعلمونها كل العلم .

لماذا نفنى بالإدارة ؟ إنني لا أنوي أن أسرح بالقارئ في متاهات المذاهب المختلفة ، وأوتر أن أعرض الأمر من وجهة النظر التي أراي أميل إلى قبولها ، فأنا أحد الذين يؤمنون ببطلان نظرية « الملكات » التي كان أصحابها يظنون أن داخل الإنسان « قوى » لكل قوة منها كيان مستقل قائم بذاته ، وهذا « عقل » وتلك « نفس » وهذا « ذكاء » وتلك « إرادة » كأنما هي جمهرة من الأشباح ازدحمت في جوف الإنسان ، لكل شبح منها عمله الذي يؤديه ، وحتى إذا مرت به ساعة لا يؤدي خلالها ذلك العمل ، فهو ما يزال هناك مستريحاً أو معطلا ، ينتظر اللحظة التي ينشط فيها لأداء عمله ؛ كلا ، لست من هؤلاء الذين يتصورون قوى الإنسان أشباحاً قائمة بذواتها داخل الإنسان ، تؤدي عملها حيناً ولا تؤديه حيناً آخر ؛ إذ أني من يأخذون في فهم الإنسان بالنظرة « السلوكية » التي تترجم أمثال هذه التصورات (عقل ، نفس ، ذكاء ، إرادة الخ) إلى نوع ، السلوك الذي يسلكه البدن في مواقف الحياة المنظورة

إنك في العمل الإرادى أنت الأمر وأنت المأمور ، بل إنه لتشبيه مضلل أن نجعل منك أمراً ومأموراً ، كما لو كنت جانبيين أحدهما في الداخل - وهو ما يسمى بالإرادة - والآخر في الخارج - وهو ما يوصف بأنه تنفيذ للإرادة - والصواب هو أنك وأنت تعمل العمل الذى تسعى به إلى تحقيق أهدافك فانت عندئذ بجميع سلوكك تجسيد للإرادة وتنفيذها.

ولعلك قد لحظت فيما أسلفناه لك عن « العقل » من أنه هو السلوك الذى يبدأ بفكرة عما نريد تحقيقه وينتهى بتحقيق تلك الفكرة بحيث تصبح كياناً مجسداً ، وفيما أسلفناه لك عن « الإرادة » من أنها هى كذلك السلوك الذى يبدأ بالصورة الذهنية التى يراد إخراجها وينتهى بتحقيقها بحيث تصبح كياناً مجسداً ، أقول لعلك قد لحظت في هذا القول عن العقل وعن الإرادة أن كليهما واحد ، ففى كلتا الحالتين فكرة وتنفيذها في عملية واحدة متصلة أولها رؤية للهدف قبل وقوعه وآخرها وصول لذلك الهدف بعد أن صيرناه كائناً قائماً بين الكائنات ؛ وهكذا الحياة الإنسانية وحدة عضوية قوامها فعل وحركة ، لا فرق في ذلك بين تفكير العقل وإرادته .

إنك إذ تنظر إلى الإنسان وهو ينشط بأى ضرب من ضروب النشاط : إذ تنظر إليه وهو يكتب خطاباً ، أو يقرأ كتاباً ، أو يأكل طعامه ، أو يلعب الكرة أو الشطرنج ؛ إذ تنظر إليه وهو يقيم الجدران ويرصف الطرق ويبيع ويشترى ويتكلم ويسمع ، إذ تنظر إليه وهو يمشى ويمشى ويقف ويجلس ويضحك ويبكى ، لا نخطر ببالك أبداً أنك إزاء شطرين في كل عمل من هذه الأعمال التى تنظر إليها ، فتقول لنفسك : هذا شطر « الإرادة » وهذا شطر « تنفيذها » ، لأنك تعلم من خبراتك مع نفسك أن الإرادة هى تنفيذها ، وأن الإنسان هو الكل العضوى الواحد الذى ينشط بهذا العمل أو ذاك :

وإذا كانت الإرادة هى نفسها الفعل ، فقد أصبح واضحاً أن قولك « إرادة الفعل » لا يزيد شيئاً على قولك « الإرادة » لأن هذه لا تكون بغير فعل ، كما لا يكون الوالد الولد بغير ولد ، ولا يكون اليمين بغير اليسار ، ولا يكون البعيد بغير القريب ، ولا الأعلى بغير الأدنى . . . كل هذه متضايفات لا يتم المعنى لأحدها بغير أن تضاف إلى شقها الآخر.

ونخطو خطوة أخرى ، فنقول إنه إذا كان لا إرادة بغير فعل ، فكذلك لا فعل بدون تغيير ، وسواء كان التغيير الحادث ضئيلاً أو جسيماً فهو تغيير ؛ إنك لا تفعل الفعل في خلاء ، بل تفعل الفعل - أى فعل كان - لتحرك به شيئاً فيتغير مكانه ليتغير أداؤه وتتغير صلاته بالأشياء الأخرى : كان الحجر هنا على الجبل فأصبح هناك جزءاً من الجدار وكان الماء هنا في النهر فأصبح هناك في أنابيب المنازل ، كان المداد هنا في الزجاجاة ، فأصبح في جوف القلم ، ثم انتثر على الورق كتابة يقرأها قارئ إذا وقع عليها بصره ، وكانت الأرض يبابا فزرعت ، وكان الحديد خاماً من خامات الأرض فصنع قضباناً . . . كل إرادة فعل وكل فعل حركة وتغيير .

فقولنا « إرادة التغيير » لا يضيف شيئاً إلى شيء ، بل هو قول يوضح معنى الإرادة بابرار عنصر من عناصرها ؛ وكان يكفي أن تقول عن الإنسان إنه إنسان حتى لنفهم من ذلك أنه ذو وحدة عضوية هادئة ، وأنه في سيره نحو أهدافه كائن عاقل مريد ، وأنه في إرادته فاعل ، وأنه في فعله متحرك ومحرك ، ومتغير ومتغير .

وتسألنى : هل تريد أن الإرادة هذه هى حالها دائماً وتلك هى خصائصها ، فلا فرق بين حالة تكون فيها مقيدة وحالة أخرى تكون فيها حرة ؟ وأجيبك فأقول إننى أخشى أن يوقعنا وضع المشكلة على هذه

الصورة التقليدية القديمة في لاجبة لفظية لا تنفع أحداً ولا تشفع لأحد : فلنبحث الباحثون وكتب الكتاتيون جواباً عن السؤال القائل : هل الإرادة حرة أو مقيدة ؟ ومتى تكون الإرادة حرة ومتى تكون مقيدة ؟ ولذلك فاني أفضل النظر إلى المشكلة من زاوية الأهداف وتحقيقها لعلها تكون نظرة أجدى ؛ فنقول إن الأصل في الإنسان - كما أسلفنا لك القول - هو أن يكون كائناً عضوياً هادفاً بجميعه في فعل وحركة ؛ لكن قد ينحرف الأمر إلى أحد احتمالين آخرين ، أولهما أن ينشط الكائن العضوي لغير ما هدف ، فيخبط في الأرض خبط الأعمى ، وعندئذ لا إرادة لأنه لا هدف ، وعندئذ أيضاً ينتفي سؤالنا هل الإرادة حرة أو مقيدة لأنها ليست هناك ؛ والاحتمال الثاني هو أن ينشط الكائن العضوي لهدف استهدفه سواء ، وهنا أيضاً لا إرادة ، لأن الإرادة هنا هي إرادة من استهدف الهدف ؛ فلا إرادة للعبد الرقيق حين يتفذل لمولاه ما يريد ، ولا إرادة للبلد المستعمر (بفتح الميم) إذا أملى عليه المستعمر (بكسر الميم) ما يفعله وما لا يفعله ؛ فلا إرادة إلا في حالة واحدة ؛ هي أن يكون النشاط مرهوناً بهدف وضعه الناشط لنفسه ، أو وافق عليه ، وفي هذه الحالة الطبيعية السوية يمنع السؤال هل الإرادة عندئذ حرة أو مقيدة ؛ وإذن فليس التعارض الحقيقي هو بين الحرية والقيء ، بل التعارض الحقيقي هو في أن يكون ثمة إرادة أو لا يكون ؛ وهي لا تكون إذا لم يكن هدف ، أو إذا كان هناك الهدف لكنه هدف يستهدفه غير القائم بالعمل .

على أن نقطة هنا لا بد من توضيحها ، وهي حين لا يكون الهدف مقصوداً على فرد واحد ، إذ قد تشترك جماعة بأسرها في هدف معين ، تسعى إليه بكل أفرادها ، حتى إن تنوعت الوسائل التي يتخذها كل فرد على حدة ، فهذا هنا تكون الإرادة

مكفولة كما لو كانت لإرادة فرد واحد ؛ وهذا يذكرنا بالإشكال الذي يتعرض له مؤرخو الفلسفة بالنسبة إلى مذهب اسينوزا الذي يجعل الوجود كلا واحداً يسير نفسه بنفسه ، بحيث لا يملك أي جزء على حدة إلا أن يسير مع الكل في مساره المرسوم ؛ فهنا ينشأ السؤال : أليكون الإنسان في هذا المجموع المتكامل حراً أم يكون مجبراً على السير مع سواء في الخط المرسوم ؛ والجواب الأصوب هو أنه حر ما دام جزءاً في الكل الذي رسم الطريق لنفسه بنفسه . . . وهكذا نقول بالنسبة للفرد الواحد في مجتمع وضع لنفسه بنفسه خطة للعمل تحقيقاً لأهداف محددة ؛ فما دام الهدف قائماً ، وما دام الهدف من وضعه هو - مشتركاً فيه مع غيره - فهو في سعيه نحو الهدف كائن مريد ،

إن من أم ما نريد أن نقرره هنا - تمهيداً للنتائج التي سنستخرجها في الفقرة التالية من المقال ، هو العلاقة بين الفرد والمجموع ، تلك العلاقة التي تضمن للفرد حريته ، وفي الوقت نفسه تضمن مشاركته للمجموع في رسم الأهداف ؛ فما أكثر ما قاله القائلون بوجود التعارض بين أن يكون الفرد منخرطاً في جهد جماعي يسير فيه مواطنيه ، وأن يكون - مع ذلك - حراً في الفلاس الطريق الذي يراه ملائماً له ؛ والأمثلة كثيرة جداً على ألا تعارض بين الجانبين ، إذا نحن فرقنا بين شيئين : الإطار الذي يحدد قواعد السير ، ثم خطوات السير في حدود ذلك الإطار ؛ فهناك قواعد مشتركة بين لاعبي الكرة أو لاعبي الشطرنج ، لا يسمح لأحد اللاعبين بالخروج عليها ، ومع ذلك فلكل لاعب كامل الحرية في أن يحرك الكرة أو قطعة الشطرنج حيث أراد في حدود قواعد اللعب - نخذ مثلاً آخر : قواعد اللغة يلتزم بها كل كاتب بها أو قارئ لها ، فليس من حق الكاتب العربي أن يتصب فاعلاً أو أن يرفع مفعولاً به ، لكن هل يعنى

هذا حرمان الكاتب من حريته فيما يكتبه وفق تلك القواعد ؟ إن لكل كاتب موضوعاته التي يعرضها ، وأسلوبه الذي يعبر به عن نفسه ، على أن يتم ذلك كله في حدود المبادئ المشتركة . . . لا ، بل إن كل عبارة يخطها الكاتب إنما يلتزم فيها بمبادئ كثيرة ، دون أن يحدد ذلك من حريته في اختيار مادتها وطريقة صياغتها ؛ فضلاً عن قواعد اللغة نحواً وصرفاً ، هنالك مبادئ المنطق يلتزمها بحكم طبيعته نفسها ، فهو لا يجوز لنفسه - مثلاً - أن يقول إنه إذا أراد مسافر قطع المسافة التي طولها مائتا كيلو متر في ساعتين ، فيكفيه قطار يسير بسرعة عشرين كيلو متراً في الساعة ؛ أو أن يقول إنه إذا أرادت البلاد تنفيذ خطة صناعية تكلفها مائتا مليون من الجنيهات ، فيكفيها أن تجمع من المواطنين خمسين مليوناً - الكاتب حرفياً يقول ، مادام قوله ملتزماً لطائفة من مبادئ اللغة والفكر ؛ وهكذا قل في المواطن الفرد بالنسبة للمبادئ والأهداف التي وضعها المجموع ، وكان هو أحد أفراد ذلك المجموع ؛ فهو حر في طريقة سيره وأسلوب حياته ، على أن تبقى مناشطه ملتزمة للمبادئ المقررة .

- ٤ -

فرغنا حتى الآن من فكرتين : الأولى هي أن الإرادة هي نفسها العمل الذي يحقق الهدف المنشود ، وأنه حيث لا عمل فلا إرادة ، وأن كل عمل إنما هو تغيير لأوضاع الأشياء ، وإذن فنحن إذا قررنا لشخص أو لجماعة «إرادة» فقد قررنا بالتالي أن هذا الشخص أو هذه الجماعة تعمل عملاً تغير به من أوضاع الحياة قليلاً أو كثيراً ؛ والثانية هي أنه لا تعارض بين حرية الفرد الواحد في طريقة حياته وبين أن يكون ملتزماً بالأهداف والمبادئ والقواعد التي أقامها المجتمع الذي هو أحد أفراد .

وبقي لنا أن نستنتج النتائج من هذه المقدمات : إنه إذا كانت كل إرادة هي إرادة تغيير ، إذن فليس السؤال هو : هل الإرادة التي أطلقت للشعب يوم انتصاره هي إرادة تغيير أو إرادة شيء آخر ؛ بل السؤال هو : ما دامت الإرادة التي أطلقت للشعب يوم انتصاره هي بالضرورة إرادة عمل وتغيير (لأن هذا هو معنى الإرادة كما قدمنا) فما الذي تغيره ؟ وما الهدف الذي من أجل تحقيقه نغير ما نغيره ؟

إن القائمة لتطول بنا ألف ألف فرسخ ، إذا نحن أخذنا نعد التفاصيل الجزئية التي يراد تغييرها ، كأن نحصر الأفراد الذين يراد لهم أن يصبحوا بعد مرض ، وأن يعلموا بعد جهل ، وأن يطعموا بعد جوع ، وأن يكتسوا بعد عري ، وكأن نحصر الطرق التي يراد لها أن ترصف ، والحشرات التي لا بد لها أن تباد ، والأرض التي لا بد أن تزرع والمصانع التي لا بد أن تقام . . . تلك تفاصيل جزئية تعد بالآلاف الألوف ، لكنها تندرج كلها تحت مبادئ محدودة العدد ، ثم تندرج هذه المبادئ بدورها تحت ما يسمى بالقيم أو المعايير التي عليها يقاس ما نريده وما لا نريده لحياتنا الجديدة ؛ فإذا أنت غيرت ما لدى القوم من معايير وقيم ، تغير لهم بالتالي وجه الحياة بأسرها .

ولا تكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أنملة إذا نحن لم نوحدها في أذهاننا توحيداً تاماً بين العام والخاص ، فتلك من أولى القيم التي لا بد من بثها في النفوس وترسيخها في الأذهان ؛ فنحن بما ورثناه من تقليد اجتماعي أحرص ما نكون على الملك الخاص ، وأشد ما نكون إهمالاً للملك العام ؛ فالفرق في أنظارنا بعيد بين العناية الواجبة بالابن والعناية الواجبة بالمواطن البعيد ، بين العناية بتنظيف الدار من داخل والعناية بتنظيف الطريق ؛ الفرق

في أنظارنا بعيد بين المال غملكه والمال غملكه الدولة للجميع ، بين العيادة الخاصة يديرها الطبيب الذي يستغلها والمستشفى العام يديره الطبيب نفسه ولكنه يديره باسم الدولة ؛ الفرق في أنظارنا بعيد بين معنى « أنا » و « نحن » وبين « هو » و « هم » ، فما زال الذي يشغلنا هو هذه الأنا ونحن اللتان لا تعنيان أكثر من الأسرة وحدودها ، وأما هو وهم اللتان تمتدان لتشملنا أبناء الوطن جميعاً فما تزالان في أوهامنا تدلان على ما يشبه الأشباح التي لا يؤذيها التجويع والتعذيب .

ولا تكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أعلة إذا نحن لم نغير من معاني « الجاه » ، فلمن تكون الصدارة في المجتمع : المكلود المهوك بالعمل أم صاحب البطالة والفراغ ؟ فنحن بما ورثناه من تقليد اجتماعي نرفع من شأن من استطاع العيش الرغد بالعمل القليل ، ونخفض من شأن من اضطره أكل الخبز إلى العمل المجهد الشاق ؛ حتى نتخلع على أي رجل شئت منصباً رفيعاً ، فيقرن في ذهنه المنصب الرفيع بكثرة المعاونين والمرعوسين والحجابه.. وانظر ملياً في كلمة « حاجب » لتعلم أن صاحب السلطان بحكم التقليد الاجتماعي يحتاج إلى من يحجبه عن الناس أو يحجب الناس عنه ؛ ولا فرق في الجوهر بين تقليد يرفع الاقطاعي على رموس أرقاء الأرض « هؤلاء يفلحون الأرض ويحملون الأثقال ويرعون الماشية ، وذلك في حصنه المنيع محتجب عن الأنظار لا يدرى الناس ماذا يعمل وكيف يعمل »

ولا تكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أعلة إذا لم ننقل مواضع الزهو ، قبل أن يزهي

المرء بنفسه لأنه ليس مضطراً للخضوع للقانون كما يخضع له عامة السواد ، يزهي المرء بنفسه بقدر ما هو خاضع لقانون الدولة سواء جاء خضوعه هذا علانية أمام الملأ أو سراً في الخفاء ؛ فنحن بحكم التقليد الاجتماعي الذي ورثناه ما نزال نعلي من مكانة الذين لا تسرى عليهم القوانين سرياتها على الجماهير ؛ فإذا قيل - مثلاً - يكون اللحم بمقدار أو يكون السكر والزيت بمقدار ، رأيت صاحب المكانة الاجتماعية قد ملأ داره ودور أقربائه وأصدقائه لحماً وسكراً وزيتاً ، لأنه لا يكون صاحب جاه - بحكم التقليد - إلا إذا كان في وسعه الإفلات من حكم القانون .

الإرادة هي نفسها إرادة التغيير ، ولا يكون التغيير مجرد تبديل وضع بوضع بنير قيود ولا شروط بل يكون تبديل وضع أدنى بوضع أعلى ؛ ومقياس التفاوت في الملوك ، إنما يقاس به عدد المواطنين الذين ينتفون بالوضع الجديد . « إن السؤال الذي طرح نفسه تلقائياً غداة النصر العظيم في السويس هو : لمن هذه الإرادة الحرة التي استخلصها الشعب المصري من قلب المعركة الرهيبة ؟ وكان الرد التاريخي الذي لا رد غيره هو : إن هذه الإرادة لا يمكن أن تكون لغير الشعب ، ولا يمكن أن تعمل لغير تحقيق أهدافه » .

المهم في إرادة التغيير أن نعرف ماذا نغير من حياتنا وكيف نغيره ، والذي نريد له أن يتغير هو القيم التي نقيس بها أوجه الحياة ، وكيفية تغييرها هي أن تختار لكل موقف معياراً من شأنه أن يتحقق أكبر نفع وقوة وكرامة واستنارة وأمن لأكبر عدد من أبناء الشعب .

زكي نجيب محمود



أ. ج. آير

● القيمة هي علاقة تقوم بين الذات الإنسانية وبين الواقع وما به من موضوعات وأحداث ، ومن هنا فليست القيمة مجرد إسقاط حاجات الإنسان ورغباته وميوله ، بل هي على الأرجح تركيب معقد يقتضى النظر إلى عدة أطراف .

● ولا نصل إلينا القيمة إلا من خلال عمل معين ، والخالق للقيمة والمتلوق هما الطرفان اللذان تنتقل القيمة دائماً من أحدهما إلى الآخر بواسطة العمل .

حول نظرية القيمة المعاصرة

يكاد الاهتمام بمشكلة القيم في عصرنا الحالى يكون من أهم مشكلات الفلسفة ، ذلك أنه عصر اختلفت فيه وجهات النظر إلى الحياة حتى أصبحت النقائض مظهره والتغيرات الجذرية الثورية أهم علاماته : فالقيم التقليدية قد بليت وحضارة الانسان في القرن العشرين طالما هددتها نذر الشر ، والانسان الأوروبي رغم ما وصل إليه من سيطرة ورقى لم يعد سيد الدنيا كما كان منذ نصف قرن مضى .

من جهة أخرى تعددت وجهات نظر الفلاسفة إلى القيمة بحيث لا يمكن أن نجد لهذه الفلسفة مصدراً أساسياً بعد نقطة بدء في الحديث عن نظرية القيمة أو علم القيم Axiology . وقد بدأ لم تبحث القيمة باعتبارها موضوعاً مستقلاً . وإنما بحثت من خلال بحث الفلاسفة في الوجود بحيث كانت القيمة تتحد بالخبر المطلق الذى هو موضوع تأمل الفلاسفة ، كما أنه أيضاً قمة الوجود الذى تسعى إليه وتتوق إلى معرفته وإدراكه كافة الكائنات .

دكتورة أميرة حاسي مطر

هذه العلوم المعيارية تفترض وجود القيمة المناسبة لكل منها ولكنها لا تبحث في ماهية القيمة بل في ظروف تحققها . أما الاهتمام بالقيمة في حد ذاتها وما معن وجودها فانما هو موضوع معاصر يلقي اهتماماً كبيراً ومن وجهات نظر مختلفة وخاصة من الفيلسفين الوجودية والوضعية المنطقية ، وهما اللتان جاءتا بانقلاب كبير يعد على طرف النقيض من الموقف التقليدي والموقف القديم في القيمة :

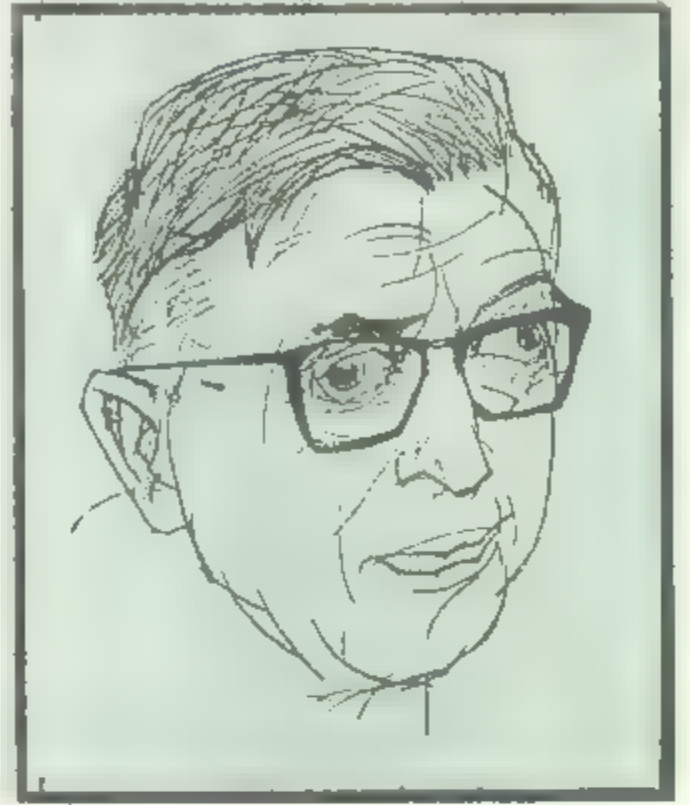
النظرية الوجودية في القيمة

وأول ما يلاحظ على النظرية الوجودية في القيمة هو رفض ارتباط القيمة بفكرة الوجود وارتباطها بحرية الفاعل .

ومن الواضح أن نقطة البدء في مشكلة القيمة عند الوجوديين قد تحددت عندما لوحظ أن ارتباط القيمة بالوجود الميتافيزيقي في الفلسفة التقليدية إنما كان يعني وصف القيمة بنوع من الضرورة في حين أنها بطبيعتها لا تتضمن مثل هذه الضرورة بل لعل أهم صفاتها هو الإمكانية *La contingence* أي القدرة على ألا توجد ، وبوضح سارتر هذه النقطة فيقول :

« ليس الوجود أساساً للقيمة لأن كل قيمة تستمد طبيعتها المثالية من مجرد وجودها لا تكون قيمة ، إنما تستمد القيمة وجودها من الالتزام بها *de son exigence* ولا يستمد الالتزام بها من مجرد وجودها .

إن القيمة لا تعرف بنظرة تأملية ، ولكنها تنكشف للحرية الفعالة التي توجد كقيمة ، ويترتب على ذلك أن حريتي هي الأساس الوحيد للقيم . وليس هناك أي شيء يبرر لي اعتناق هذه القيمة أو غيرها أو هذه المجموعة من القيم أو غيرها . ولهذا يصيبني القلق لأن حريتي هي الأساس الذي لا أساس سواه للقيم .



ج . ب . سارتر

ولقد عبرت الفلسفة اليونانية القديمة عن هذه النظرة إلى القيمة ، وعندما قال بروتاجوراس إن الإنسان هو مقياس كل شيء رد عليه أفلاطون بقوله إن الله هو مقياس كل شيء أي أنه الخير المطلق والوجود المطلق وهو القيمة العليا التي تستمد منها سائر الكائنات قيمها بحسب قربها أو ابتعادها عنها .

الأحكام المعيارية

ومنذ بداية هذا القرن عني الفلاسفة بدراسة القيمة من خلال بحثهم في الأحكام المعيارية إذ ظهرت آنشد التفرقة بين مجموعة العلوم الوضعية *positives* والعلوم المعيارية *Normatives* فأحكام العلوم الوضعية أحكام تصف الواقع . أما أحكام العلوم المعيارية أو علوم المعايير فانما تبحث فيما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان كي تحقق القيم التي تفترضها هذه العلوم ، فالمنطق ونظرية المعرفة غايتها الحق والأخلاق غايتها الخير وعلم الجمال يبحث في الشروط الكافية لتحقيق الجمال وهكذا كانت

وليس هذا القلق عند سارتر قلقاً ميتافيزيقياً ، وإنما هو قلق أخلاقي ينبعث نتيجة للمسئولية والاختيار ، بل هو عند سارتر بديل لشعور الاحترام الذي يقول به كانط إزاء القانون الخلقى . كذلك يرفض بولان R. Polin في كتابه « خلق القيم » ذلك الموقف الأفلاطوني الذي ينتهي إلى واقعية القيم أى إلى وجودها ككائنات ذات وجود سابق على وجود الإنسان ، إذ ليست القيم في رأيه موضوعات لتأمل الذات الإنسانية العارفة بل إنها غايات يفترضها نشاط الإنسان وفعله لأن الإنسان في حقيقته قدرة على التماهي وعلى تجاوز واقعه .

ويرى بولان أن فعل التقييم evaluation لا يعتمد على قدرة الإنسان النظرية في المعرفة وإنما يعتمد على قدرته الخييلة التي بها يتجاوز الواقع المعطى وبها يتم خلق القيم . وكذلك تتدخل الخييلة في مجال القيم الجمالية على نحو ما تتدخل في مجال الأخلاق .

ويلزم بما سبق أن ليس هناك من مصدر لقيم الأخلاقية في رأى الوجودية إلا حرية الإنسان واختياره الالتزام بقيمة معينة أو بنظام معين من القيم وهو بذلك خالق القيم من عدم .

يقول بولان :

« بحق لكل إنسان أن يختار اتجاه ومدى تسميته وأن يقرر قيمه وأفعاله . وفعل التماهي ذاتي محض ، والإنسان بوصفه قدرة على التماهي يخلق قيمه وأفعاله ولا يعتمد على أى شيء سوى ذاته . وفي خلقه لذاته بذاته يدعم كيانه وبالنسبة لما يكتسبه من يقين وبالنسبة للعمل الذي يخلقه إله مسئول وكاف لذاته » .

ودور الخييلة في عملية خلق القيم قد بحثها سارتر أيضاً في كتابه « الخيالي » L'imaginaire وقد أوضح هذه العملية من خلال شرحه لمصطلحاته في الوجود

في ذاته en soi والوجود لذاته pour soi وبين أن الموقف الإنساني الأصيل إنما يتلخص في الخروج على المؤلف الذي يقيد ويحول إلى شيء من الأشياء ، ومن هنا كان أساس الوجود لذاته عند سارتر هو القدرة على انكار الواقع ورفض المعطى ، وهذه القدرة على الرفض يصل الإنسان إلى درجة الأصالة التي يصبح فيها موجوداً لذاته .

ويقابل التفرقة بين الوجود (في ذاته) والوجود (لذاته) عند سارتر تفرقة مشابهة عند بولان ، الذي يفرق بين مفهوم القيمة Valeur ومفهوم المعيار Norme وهو القيمة الثابتة المتكررة .

ذلك لأن أهم ما تتميز به القيمة عند بولان هو معارضتها للوجود المعطى إذ أن مجرد تحققها كموضوع يفقدها صفتها كحقيقة شعورية . يقول إن القيمة إذا ثبتت وتكررت فإنها لا تصبح غاية في ذاتها وعندئذ تسمى معياراً لا قيمة يهدف إليها العمل الإنساني . وخلق القيم أو التقييم évaluation يقتضي مغامرة من الإنسان لأنه يفترض موقفاً لا يلتزم فيه الإنسان بالمعايير السابقة ، بل يصدر فيه عن حرية وابتكار وعدم التقيد بأى قاعدة تطبق آلياً .

أما المعيار Norme فهو ما يفرض من الخارج على الفرد سواء من فرد آخر أو من جماعة وهو في هذا يختلف عن القيمة التي لا تفرض على الإنسان من الخارج ولذلك فالمعيار هو قيمة ثبتت وأصبحت عامة ومجاله المجتمع .

لذلك فإن القيمة الثابتة العامة لا يصح تسميتها قيمة عند بولان لأن شيوع القيمة وعموميتها لا يؤديان إلى الشعور بالاستجابة الحرة أو بالخلق التلقائي الأصيل .

وكذلك نجد أن وجهة النظر المعاصرة للقيمة قد انتهت إلى الفصل التام بين فكرة القيمة وفكرة الوجود فلم تعد القيمة تستند إلى فكرة الوجود كما كان الحال في الفلسفة التقليدية والقديمة إذ ظهر أن

القيمة بطبيعتها متعالية وهذا تعالى لا يحددها بمفهوم محدد واضح ، ويمكن إيضاح هذه النظرة إلى القيمة بالتفرقة بين القيمة غير ذات الوجود المحدد المحدد وبين أى صفة محسوسة نراها في الأشياء . فصفة كالأحمرار مثلا نجدها متكررة بشكل واحد في أشياء متعددة ، أى أننا نجد صفة واحدة مشتركة في كل الأشياء الحمراء أما قيمة كقيمة الجمال مثلا فاننا لا نجدها دائماً في صورة واحدة محددة في كل الأشياء الجميلة إذ أنها تفترض صوراً متعددة وإن كانت هي تتجاوز هذه الصور وتعلو عليها . تلك نظرية في القيمة لا ترى للقيمة وجوداً متحققاً وإنما وجودها دائماً هو الإمكان هو إمكانية أن توجد ..

النظرية الوضعية في القيمة

ولئن كانت هذه هي نظرة الوجودية الفرنسية للقيم إلا أن نظرية القيم السائدة اليوم في بلاد الإنجليز والأمريكان لتلتقى معها في إنكار وجودها كموضوع للمعرفة النظرية فنظرية القيمة في الفلسفة الوضعية المنطقية يمكن وصفها بأنها نظرية سيكولوجية وهي المعروفة باسم النظرية الانفعالية في القيم فأحكام القيمة في رأى إير Ayer ليست من قبيل العبارات العلمية وإنما هي تعبيرات عن انفعال لا يمكن وصفه لا بالصدق ولا بالكذب ، وما يصدق على أحكام القيمة الأخلاقية يصدق أيضاً على الأحكام الجمالية .

ومعنى هذا أن مهمة الفلسفة الخلقية هي محاولة تعريف الألفاظ التي تستخدم في الأخلاق وردها في النهاية إلى عبارات وألفاظ يمكن التحقق من صحتها في الواقع أى أن المهم عندهم دائماً هو رد المصطلح الأخلاقي إلى مصطلح الوقائع التجريبية لبيان ما تعنيه من عناصر محسوسة يمكن التأكد من صحتها فان اختلف الناس بعد ذلك في أحكامهم عليها من جهة القيمة فلا سبيل للمجادلة إذ لا تصح

المناقشة في الأخلاق والرغبات .

وعلى ذلك فكل ما يمكن للعلم أن يحدده فيما يتعلق بمجال الأخلاق لا يتعدى البحث في العادات الأخلاقية لمجموعة من الناس ومحاولة تفسير الأسباب التي تدفعهم إلى التمسك بهذه العادات أو هذه الميول ومعنى هذا هو رد الأخلاق إلى علم الاجتماع . | | ونفس النتائج التي وصلنا إليها في مجال الأخلاق نطبقها أيضاً على مجال علم الجمال فحكمنا على شيء ما بأنه جميل أو قبيح ليس من قبيل حكمنا على واقعة محسوسة معينة كقولنا لونه أبيض ، وإنما هو تعبير عن شعور معين لدى المتذوق لا نستطيع مناقشته فيه . أما كل ما يمكن أن نتحقق منه علمياً في مجال علم الجمال فلا يتعدى البحث مثلاً عن الأسباب والعوامل التي تتدخل في إنتاج نوع معين من الفنون في مجتمع معين أو البحث عن أسباب تغير الذوق في مجتمع معين في فترة تاريخية بالذات . | | خلاصة القول أن أحكام القيمة لا تدخل مجال المعرفة النظرية وفقاً للنظرية الوضعية السابقة في القيمة . فحكمنا مثلاً بأن « الكذب شر » إنما يرادف صيغة أمر تصدر من القائل مؤداها « لا تكذب » أو صيغة نهي مؤداها ليتنى لا أكذب ، أو الاقتناع أنى لا أحبذ الكذب وأنت أيضاً يجب ألا تحبذه ، وكل هذه العبارات لا تدل على حقيقة محسوسة معينة وإنما تدل على اتجاه ذاتي أو ميل خاص ، وليس في الطبيعة ولا في المنطق ما يحتم أن الكذب شر ، ليس بمستحيل في المنطق ولا بمستحيل في الطبيعة أن نجد من يقول إن الكذب نافع وأنه خير ! لهذا كانت أحكام القيمة أحكاماً بغير أساس نظري كما أنها ليست من قبيل العبارات العلمية .

وما هي القيمة ؟

وأخيراً فما من شك في أن الأساس التاريخي لهذه التفسيرات المعاصرة التي تبعد القيمة عن مجال

الفكر النظرى والمنطقى إنما يرجع إلى فلسفة كانط الذى أقام تفرقة فاصلة بين عالم الظواهر أى موضوعات المعرفة الإنسانية وبين الحقائق فى ذاتها أى الحقائق التى لا تخضع لشروط المعرفة الإنسانية ولما كان العقل النظرى لا يتطرق إلا على عالم الظواهر فقد أبعد عالم الحقائق فى ذاتها وهو عالم الحرية الذى تستند إليه القيم والغايات وجعله خارج نطاق التفسير المنطقى والعقل النظرى .

وحق أن القيم ليست من قبيل الأشياء المحسوسة ولكن ألا يمكن رغم ذلك إخضاعها للمعرفة العقلية ؟ إن القيمة هى قبل كل شيء علاقة تقوم بين الذات الإنسانية وبين الواقع وما به من موضوعات وأحداث ، ومن هنا فليست القيمة مجرد إسقاط حاجات الإنسان ورغباته وميوله بل هى على الأرجح تركيب معقد يقتضى النظر إلى أطراف متعددة . وأى حكم بالقيمة ينصب على عمل معين كأن يكون متتابعة موسيقية أو لوحة فنية أو فعلاً أخلاقياً فانما ينطوى على هذه القيمة بفضل ما بذل فيه من جهد إنسانى وابتكار وخلق جديد ، ذلك لأن القيمة

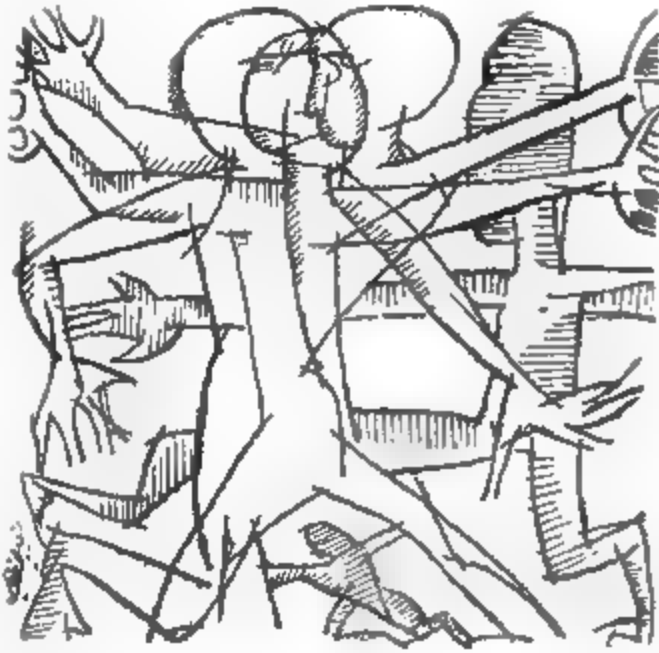
لا تصل إلينا إلا من خلال عمل معين ، والخالق للقيمة والمتنوق هما الطرفان اللذان تنتقل القيمة دائماً من أحدهما إلى الآخر بواسطة العمل . ومن هنا كانت الحرية المطلقة للفاعل فى الوجودية والانفعال الذاتى فى الوصفية المنطقية غير كافيين لتفسير العناصر الموضوعية المتشكلة فى مفهوم القيمة وهى التى يمكن للعقل تقديرها بوضوح وهى التى تظهر فى الجهد المبذول فيها وفى قوانين الذوق العام ذات الوجود الموضوعى فى مجتمع معين ، وهى بعد ذلك عناصر مضافة إلى الحرية والاختيار والانفعال الإنسانى ولعل فيها مصدر ذلك الإلزام وتلك الرغبة التى تدفع الإنسان إلى اعتناق نسق معين من القيم وفيها تفسير لصفات الإلزام والتقدير التى يشعر بها الإنسان إزاء القيمة فيندفع بكيانه بأكمله فكره وعاطفته على السواء موثراً لقيمة على غيرها مسوقاً إلى إرضائها والدفاع عنها مهما كلفه الأمر من جهد وعناء .

أميرة حلمى مطر

إن يوم ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ كان بداية مرحلة جديدة ومجيدة فى تاريخ النضال المتواصل للشعب العربى فى مصر . إن هذا الشعب فى ذلك اليوم المجيد بدأ تجربة ثورية فى جميع المجالات وسط ظروف متناهية فى صعوبتها وظلامها وأخطارها فتمكن هذا الشعب بصدقه الثورى وبإرادة الثورة المعنوية فيه أن يغير حياته تغييراً أساسياً وعميقاً فى اتجاه آماله الإنسانية الواسعة .

إن إخلاص الشعب المصرى لقضية الثورة ووضوح الرؤية أمامه واستمراره الدائب فى مصارعة جميع أنواع التحديات قد مكّنه دون أدنى شك من تحقيق نموذج رائع للثورة الوطنية وهى الاستمرار المعاصر لنضال الإنسان الحر عبر التاريخ من أجل حياة أفضل طليقة من قيود الاستغلال والتخلف فى جميع صورها المادية المعنوية .

من « الميثاق »



● الاغتراب منه ما هو مقبول وهو ذلك الذي يؤدي إلى تحقيق الذات والتعرف عليها ، ومنه ما هو مردون وهو ذلك الذي يطمس فردية الانسان ويستأصل انسانيته .

الاعتراب أنواع ..

محمود رجب

في تخرج أفعاله ، فهو لا يكون إلا خارج نفسه ، « موجوداً هناك » في العالم بأفعاله المختلفة . ولكن إذا استخدم الإنسان هذه الأفعال وسيلة لتحرير نفسه والتعرف عليها ، كان إنساناً موباً ، وكان الاغتراب بهذا المعنى أمراً مقبولا . أما إذا استعبدته أفعاله وخضع لها كأنها هي شيء آخر تماماً ، منفصل عنه بالكلية ، فهو بذلك إنسان مريض ، ويكون الاغتراب بهذا المعنى ظاهرة مردولة .

الاعتراب Alienation عبارة عن تخرج قوى الإنسان وأفعاله وعلوها عليه ، بحيث تصبح وكأنها شيء آخر منفصل وغريب عنه . هذه حقيقة عامة تصديق على كل إنسان ، يستوى في ذلك السوي والمريض ، العبقري والمجنون ، ذلك أن ماهية الإنسان بما هو إنسان تكمن في تلك الحقيقة ؛ أي

والاغتراب أنواع ؛ منها ماهو مقبول ومنها ماهو مردول .

• • •

النوع الأول الاغتراب القانوني : ويقصد به كما

جاء في قاموس أكسفورد : الفعل الذي نحول بمقتضاها ملكية أى شيء إلى شخص آخر تحويلاً يتم عن طوعية واختيار ، وعن قصد أيضاً .

ومعنى ذلك أن الشيء يصبح خلال عملية النقل أو التحويل (الاغتراب) ملكاً للشخص الآخر وغريباً عن مالكه الأول ، ويدخل ضمن نطاق ملكية المالك الجديد . والجدير بالذكر أن الكلمة الفرنسية aliénation تستخدم للدلالة على قطعة الورق التي نحول بمقتضاها مبلغاً خاصاً بنا إلى شخص آخر ؛ أى ما نسميه نحن « حوالة » .

• • •

النوع الثاني الاغتراب السيكولوجي : وهو ينقسم

قسمين الأول وهو بمعنى السرحان أو الشرود الذي ينشأ نتيجة اهتمام الإنسان بأمور معينة اهتماماً يعده من ذاته ، ويثبه به عن نفسه ؛ فالكلمة الانجليزية التي تدل على الاغتراب وهي alienation مشتقة من الكلمة اللاتينية alienatio mentis التي تعنى الشرود الذهني أو التوهان العقلي وهذه مشتقة بدورها من كلمة يونانية (اكستاس ekstas) تعنى الجذب أو الخروج من ؛ فالإنسان المغتراب هو الإنسان المجلوب الذي يخرج من ذاته إلى الحد الذي يملو منه على نفسه ، ويصل إلى مقام الفناء في الله عند المتصوفة . وهذا النوع من الاغتراب السيكولوجي غير مردول ، لأن كثيراً من المفكرين من أمثال سقراط والمتصوفة مغربون بهذا المعنى ؛ يتعرفون على ذواتهم حين يتأملون عنها ، ويجلبونها عندها يفقدونها .

أما القسم الثاني من الاغتراب السيكولوجي :

فهو مرضي ، ويندرج تحته الجنون ؛ فالمعنى القديم الذي كانت تدل عليه لفظة « الاغتراب » هو الشخص المجنون الآخرق . وهو في الفرنسية "aliéné" ، والشخص المجنون هو الشخص المغتراب اغتراباً كاملاً ومطلقاً ، الذي فقد نفسه تماماً بوصفها مركزاً لتجربته وشعوره . ولا تزال لفظة alienist في الانجليزية تستخدم للدلالة على الطبيب الذي يعالج المجانين .

ويندرج أيضاً تحت هذا القسم المصاب ؛ فنواة الشخصية العصابية هي التكبر المؤله النفس ، ذلك أن الشخص الذي يعجز عن أن يجد إحساساً بالهوية إلا بالتكبر ، ينقل ويحول قواه إلى دافع يحقق صورته المثالية التي تغنيها عن نفسه . وهذا ما يصبح عنده تحقيق الذات . وهو ينمى مجموعة من الإملاءات الإلزامية التي تجمعه من داخل نفسه ، بها يحاول أن يصب نفسه في قالب الذات المطلقة الإلهية وطالما هو إنسان فحسب فإن جهده يحقق بالضرورة في بلوغ الهدف الذي رسمه وتصوره ، مما يحدث صدعاً في الشخصية ؛ ذلك أن الشخص هل وهي تام بنفسه ، بوصفه موجودين متناقلين ؛ الموجود الشبيه شيئاً كاملاً بالله من ناحية ، والموجود الفعلي الناقص من ناحية أخرى ؛ فهو ينظر إلى الذات الفعلية أو الواقعية على أنها موجود غريب ، ويبدأ في احتقارها ، ويصبح الصدع في الشخصية صدعاً داخلياً عنيفاً . وهذا في الواقع هو الخاصية الأساسية لكل عصبي ، فهو في حرب مع نفسه ؛ هنا نجد أن الاغتراب السيكولوجي كأنه مرض نفسي ينشأ نتيجة تكبر الإنسان الذي يرسم لنفسه صورة كاملة تشبه كمال الله ، وإخفاقه — لأنه بشر — في تحقيق هذه الصورة على نحو فعلي واقعي . فضلاً عن أن العبارات التي يقولها العصبي ، والتي يسجلها المعالجون النفسيون ، تدل دلالة بالغة على حالة المغتراب ، فهو يحس بأنه « مقود وليس قائداً » ، وأنه « ماهو بالقوة المحركة في حياته الخاصة ، بل قصي عن

نفسه ومعزول . وعلى هذا ، فالشخص العصابي شخص مغرب ، وأفعاله ليست ملكاً له ، بينما هو واقع تحت وهم أنه يفعل ما يريد . إنه مدفوع بقوى منفصلة عن ذاته ، تعمل من وراء ظهره .

• • •

النوع الثالث الاغتراب الديني : وهذا النوع

قديم قدم الوثنية ، فالإنسان الوثني يخرج ويتقل قوته وقدراته الفنية ويمجدها في وثن ، ويعتد به هذا الوثن الذي ما هو إلا نتيجة جهده الإنساني . إن قواه الحيوية انصبت في « شيء » وتفرغت فيه ، وهذا الشيء - وقد أصبح وثناً - لا يشعر به الإنسان بوصفه نتيجة لجهده الإنتاجي ، بل بوصفه شيئاً آخر سواء ، عالياً عليه قريباً منه . يعبده ويخضع له . إن الإنسان الوثني ليركع لما صنعت يده ، فالصنم يمثل في نظره قواه الحيوية في صورة مغربة .

• • •

النوع الرابع الاغتراب الإبداعي (الانطولوجي) :

وهو بمعنى التخرج على وجه العموم . ونجدته عند



هيجل ، وخاصة في كتابه « فنومنولوجيا الروح » فالاغتراب بهذا المعنى هو حالة الوعي التي فيها يخرج من ذاته ويصير شيئاً ، وتصيح الروح عندئذ موجوداً لذاته ، وبعدئذ تصبح طبيعة . والطبيعة ، أي الروح في حال اغترابها ، ليست في آنيتها الصحيحة (وجودها التجريبي) سوى الاغتراب الأبدي لجوهرها الحق . إن هذا النوع من

الاغتراب أمر ضروري لا مفر منه في سيرة الروح إذا أرادت أن تبلغ تمام المعرفة بذاتها ، ولذلك فإن هيجل لا يعده ظاهرة مرذولة ، بل مقبولة ، فهو في جوهره خلق أو إبداع لشيء آخر يكون عاملاً ضرورياً للمعرفة والتحرر . إن الله ذاته - فيما يقول المتصوفة - عندما أراد أن يعرف نفسه ، خلق الخلق . والخلق شيء آخر غريب عنه وإن يكن جزءاً منه .

يقول ابن عربي : « لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الاحصاء أن يرى أعيانها ، وإن شئت قلت أن يرى عينه ، في كون جامع يحصر الأمر كله ، لكونه متصفاً بالوجود ويظهر به سره إليه ، فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ماهي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة ، فإنه يظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ، ولا تجليه له . »

وكذلك الأمر بالنسبة للروح عند هيجل ، أرادت أن تعرف نفسها ، فاغتربت عن ذاتها بأن خلقت الطبيعة وتجلت في أضرب الحضارة المختلفة من فلسفة وعلم وفن ودين ، فهذه الأضربة وإن كانت جزءاً من الروح ، فهي أيضاً أشياء غريبة عنها ، اكتسبت وجوداً مستقلاً .

وندرج تحت هذا النوع من الاغتراب ، الاغتراب الإبداعي في الفن والأدب والعلم ، فشكسبير مثلاً عندما أبدع شخصية هاملب ، فإن هذه الشخصية قد

نظاماً اجتماعياً معقداً يدير الجهاز التكنيكي الذي أقام بنيانه ومع ذلك ، فمخلوقاته هذه كلها تبعد عنه وتعالى عليه . إنه لا يشعر بنفسه خالقاً ومركزاً ، بل عبداً لما صنعت يده . وكلما ازدادت القوى التي يفكها من عقائلا قوة وضخامة ، ازداد شموه بالمعجز بوصفه موجوداً بشرياً . إنه المخلوق الذي تملكه مخلوقاته ولا يملك نفسه .

وهذا ما عبر عنه هايمان في كتابه عن الوجودية وأزمة العصر .

وهذا الاغتراب التكنولوجي ملحوظ في المجتمع الرأسمالي بشكل ظاهر ، وإن كنا لا نعلم بعض مظاهره - كالبروقراطية - في مجتمعات أخرى شيوعية واشتراكية ، ونجد معالجة هيجل ونقده لهذا النوع من الاغتراب في مؤلفات « فترة بينا » ، فقد كان المجتمع الرأسمالي وقتئذ في دور النشأة ، وعظمة هيجل تتمثل في أنه أدرك بوادر انهيار هذا المجتمع منذ ميلاده .

والوجودية على الخصوص هي الفلسفة التي تهتم بهذا النوع من الاغتراب ، وتحاول أن تلتئم الحلول لقهره والتغلب عليه . والواقع أن الاغتراب التكنولوجي ظاهرة مرضية في المجتمع الرأسمالي ، تنذر بخطر تجمد العلاقات الإنسانية وإخماد شخصية الإنسان واستئصال إنسانيته . ولكن القضاء على الاغتراب التكنولوجي لا يكون بالدعوة إلى الحرب من المجتمع الصناعي ، ولا بالمناداة بالتخلي عن التكنولوجيا ، لأنها حقيقةتان لا محيص لنا عن قبولهما ، ومن الخرق رفضهما . والحل السليم يكن في تجاوز الاغتراب التكنولوجي ، ولا يكون ذلك إلا بجعل التكنولوجيا بوسائلها المختلفة في خدمة القيم الإنسانية لا أن تكون غاية في ذاتها ، وجعل الإنسان سيداً على الآلة التي خلقها هو لا عبداً لها .

• • •

النوع السادس الاغتراب الاقتصادي أو

الإنتاجي : وهو نوع يهتم بدراسة الماركسيون . ومعناه أن الإنسان في المجتمع الرأسمالي تسلب قدرته على العمل

حصلت على وجود مستقل عن الشاعر ، أي أن هاملت شخص « آخر » غير شكسبير ، ومع ذلك فإن هاملت « هو » شكسبير بوصفه خالقاً ومبدعاً له وكلما صاغ الإنسان لحناً أو مفهوماً مجرداً أو توصل إلى فرض علمي ، فهذه الأمور كلها تعلو على ذاته بحيث يفقد أحياناً إدراكه للصلة القائمة بينه بوصفه خالقاً وبين تلك الأمور بوصفها مخلوقات ، ويعدها أشياء قائمة بذاتها ، متعالية عليه وهو مبدعها وخالقها ، كلما حدث ذلك استشعر الإنسان الاغتراب الإبداعي . والاضراب الإبداعي ، أمر لا بد منه للإنسان ، إن أراد أن يحقق ماهيته بوصفه مبدعاً ، تحقيقاً يخرجها من حيز الإمكان والكون ، إلى حيز الفعل والعلن . وهو مقبول طالما أن الإنسان مسيطر على أعماله الإبداعية ويستخدمها لإثراء روحه والتعرف عليها .

• • •

النوع الخامس الاغتراب التكنولوجي :

وهذا النوع هو الذي يميز عصرنا الحاضر ، الذي هو عصر التكنولوجيا ويرتبط ظهوره بتغيرات معينة حدثت في المجتمع الإنساني ، ويتكسد الملايين في المدن الكبيرة ، معزولين عن الطبيعة ، ويرتبط أيضاً بالثورة الصناعية ، وبالتيار الجمعي المتصل بالإنتاج الآلي ؛ لقد وجدنا أنفسنا فجأة وجهاً لوجه أمام الآلات التي خلقناها . إنها أولادنا ، فهي من ناحية تشبهنا مثل العقل الإلكتروني الذي ينافسنا في الحساب ، ومن ناحية أخرى غريبة عنا أكثر من غربة العمل الفني أو منتجات العمل اليدوي . ومن حيث هي آلات أوتوماتيكية يبدو أنها تسير وفقاً لقوانينها الخاصة ، معينة لنا طالما نحن مسيطرون عليها ، ولكنها مهددة ومهلكة لنا بمجرد ما يفلت قيادها من زمام سيطرتنا . إن الإنسان خلق عالماً من صنعه هو ، لم يكن له من قبل وجود ، وأنشأ

المللوسة . وهذا هو السبب في أن ماركس رأى في الطبقة العاملة الدفعة التاريخية المنشودة ، والقوة المأمولة التي ستحقق القضاء على التشيؤ والاغتراب .

• • •

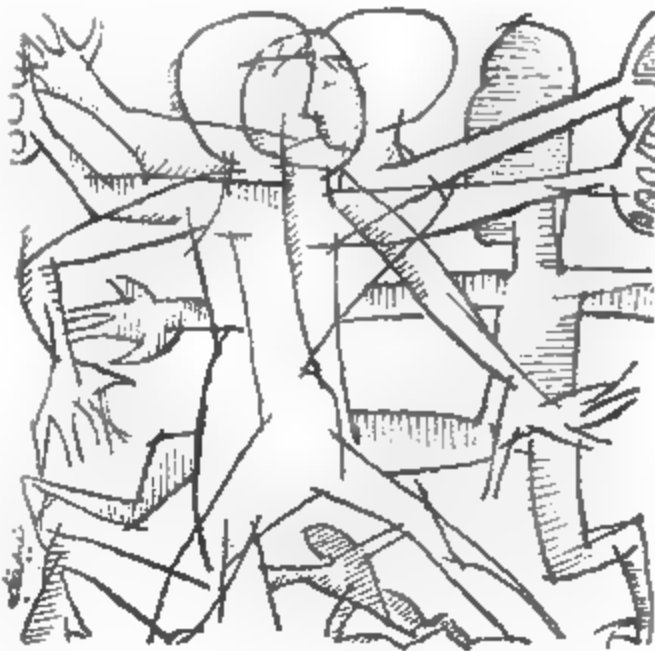
النوع السابع من الاغتراب ، هو الاغتراب الاجتماعي :

وهو بمعنى الغربة ، وهي حالة اجتماعية يستشعر المرء فيها البعد والانفصال عن مجتمعه أو جيلاته والغريب هنا لا ينتمى إلى المجتمع ولا يحب الاختلاط بالناس ، لأنها في نظره من عوامل ضياع ذاته الحقيقية ، وشخصيته الفردية . ولذلك فهو ينشد دائماً التجوال والترحال والسفر ، ذلك أنها مناسبات للكشف عن نفسه والتعرف عليها بعيداً عن الدهماء والجماهير وقدماً قال أحد المتصوفة : « إن السفر سى سفرأ لأنه يسفر عن أخلاق الرجال » أى أن في البعد عن الناس وسيلة للتعرف على الذات وكشفها . ويصف الأديب العربي أبو حيان التوحيدي حال الغريب في كتابه « الإشارات الإلمية » فيقول : « هذا وصف غريب نأى عن وطن بُنى

والإنتاج ، ويعامل كأنه « سلعة » تباع وتشتري أو « شىء » مستأصل الإنسانية . ولقد يئس ماركس أن نشاط الإنسان في المجتمع الرأسمالى ليس منفصلاً فحسب عن المنتجات التي يصنعها ، بل يجد نفسه وقد تكيّف وفق الأشياء ، وتقولب في قوالبها ، وبعبارة أخرى . « تشياً » بحيث أن طاقة العمل تتحول إلى سلعة لها قيمة وسعر ويئس ذلك في كتابه « الاقتصاد السياسى » عندما ذهب إلى أن طاقة العمل يُنظر إليها كأنها عنصر بسيط من عناصر رأس المال الجارى ، مثلها مثل أى عنصر آخر (المواد الخام مثلاً) .

و « التشيؤ » مظهر من مظاهر الاغتراب ، ويقصد به على وجه العموم « أن الفرد يعامل كما لو كان شيئاً ، وأنه قد تحول إلى موضوع ، وفقد هويته ، أى أنه قد فقد شخصيته التي هي مركز إنسانيته ولها » . ويقصد به على وجه الخصوص « أن القيمة أصبحت في المجتمع الرأسمالى كيفية أو صفة من صفات الشىء مثلها مثل لونه وشكله وصلابته ... الخ ، ففي مجال إنتاج السلع ينظر إلى القيمة كما لو كانت صنعة موضوعية للسلعة » .

ويرى الماركسيون أن القضاء على هذا النوع من الاغتراب لا يكون إلا بثورة الطبقة العاملة « فلن كانت طاقة العمل في المجتمع الرأسمالى سلعة مثل غيرها من السلع ، وجزءاً من رأسماله الجارى ، فهذه السلعة تنسم - على العكس من السلع الأخرى جميعاً - بسمة خاصة فريدة وهي أنها مكونة من كائنات مفكرة (العمال) تقاوم نظاماً اجتماعياً يماثل بينهم وبين الأشياء الأخرى الجامدة الميتة . وفي ظروف معينة ، وبالذات عندما ينخفض سعر طاقة العمل انخفاضاً كبيراً ، تنبثق المقاومة الإنسانية .. عندئذ تصبح السلعة داعية فتثور وتمرد ، إما على الرأسمالية » وإما على مظاهرها وتجلياتها العينية



بالماء والطين ، وَبَعْدَ عَنْ أَلْفَ لَهُ ، عهدهم
الحشونة واللين ... فأين أنت عن غريب قد طالت
غربته في وطنه ، وقل حظه ونصيبه من حبيبه
وسكنه ! « وأين أنت عن غريب لا سبيل له إلى
الأوطان ، ولا طاقة به على الاستيطان ؟ ، بل
الغريب من هو في غربته غريب ... الغريب من
نطق وصفه بالحنّة بعد الحنّة . . إن حضر كان
غائباً ، وإن غاب كان حاضراً .

هذا غريب لم يتزحزح عن مسقط رأسه ،
ولم يتزعزع عن مهب أنفاسه ، وأغرب الغرباء
من صار غريباً في وطنه ، وأبعد البعداء من كان
قريباً في محل قربه ، لأن غاية المجهود أن يسلو عن
الموجود ويتغمّض عن المشهود ، ويقتصر عن
المعهود :

يتضح لنا من هذا النص أن الغريب في نظر
التوحيد — هو ذلك الإنسان « الشقي » الذي
ينطق وصفه بالحنّة بعد الحنّة الذي يشعر بالاقتلاع
في هذا العالم ، لا جنود تربطه به ، إذ أنه
لا يقوى على الاستيطان « في وطن بنى بالماء والطين » .
وهذا نوع من الغرباء يبعد عن الوطن وعن
الألف . ولكن هناك نوعاً آخر أعمق منه غربته ،
وهو ذلك الذي يكون غريباً ، حتى وهو في
الوطن ، لم يتزحزح عن مسقط رأسه ، هو ذلك
الذي يكون غريباً حتى وهو بين الآخرين والناس .
هذا هو أغرب الغرباء . إن الأول سلبى ، يكتفى
بالبعد عن الوطن وعن الأغيار والجهامير ، حتى
لا يتأثر بهم . أما الثانى فهو يتميز بالإيجابية
والتحدى ، فهو وإن كان وسط الناس ، لا يضع
فيهم ، بل يظل غريباً عنهم ، لا يتقرب داخل
قوالب آرائهم الشائعة ، ولا يتماهى بمذاهبهم
الجارية . وهذا معنى أنه « قصى عن اليهود » أى بعيد
عن الشائع والجارى والجهاميرى : وغاية الغريب

هى أن يتأمل الوجود تأملاً يتسبه الموجود ، ويبعده
عما هو جزئى مشاهد في عالم الأعيان ، لأن
الموجودات زائلة عابرة ، أما الوجود فهو النور
الأزلى ، وبه يسلو الغريب عن الموجود ، ويغمض
عن المشهود :

إذن الغريب في تصور التوحيدى وأغلب
المفكرين العرب والمتصوفة هو « الإنسان الذى يجد
ذاته بعيداً عن الجماهير العامة » . وهنا ينبغى
أن ننبه إلى أن هذا التصور للغريب يختلف اختلافاً
كاملاً عن تصور الوجوديين للغريب ، فهو عندهم
« الإنسان الذى يفقد ذاته الحقيقية في غم الجماهير
أو الناس » . وعلى هذا نجد أنفسنا أمام
أول صعوبة تعترضنا في هذه المشكلة وهى صعوبة
لغوية في المقام الأول ، تنشأ نتيجة عجزنا عن
الاهتداء إلى أنسب لفظ عربى نترجم به المصطلح
الأجنبى Alienation ، وخلاصة هذه الصعوبة
أننا نجد لفظة عربية واحدة هى « غريب » تدل
على معنيين مختلفين ، أحدهما يعنى وجدان الذات
وامتلاكها كما هو الحال عند التوحيدى والمتصوفة
العرب ، والآخر يعنى فقدان الذات كما هو الحال
عند الوجوديين المعاصرين . والمخرج من هذا المأزق
هو في اعتقادنا أن نضع في أذهاننا دائماً أن
الاعترا بـ ما هو مقبول ، وهو ذلك الذى يؤدي
إلى تحقيق الذات والتعرف إليها ، ومنه ما هو
مردود ، وهو ذلك الذى يطمس فردية الإنسان
ويستأصل إنسانيته .

وعلى الرغم من هذا الإشكال الذى يواجهه
اللفظ العربى « اغتراب » الذى أثرته ترجمة لمصطلح
Alienation فهو مع ذلك أدق من لفظ عربى
آخر هو « استلاب » ، ذلك لأن الاستلاب يدل
في اللغة العربية على الانتزاع قسراً وقهراً . ولئن
كان لفظ « استلاب » يصلح ترجمة لمصطلح
Alienation في نطاق الفلسفة الماركسية التى تنظر

إلى العمل على أنه طاقة من طاقات الإنسان يستلها صاحب العمل أو الرأس إلى استلابا فيه قهر واغتصاب ، ويتحكم فيها كتحكمه في بقية السلع - فانه لا يصلح ترجمة لهذا المصطلح في نطاق الاستعمالات الأخرى ، وخاصة الاستعمال الهيجلي الذي يدل على أن الروح كأنما أرادت أن تعرف نفسها فخلقت أضرب

الحضارات التي اغتربت عنها . فهنا نرى العملية أشبه ما تكون بعملية الفيض الذاتي ، لا جبر فيه ولا قهر . وعلى هذا ، لا يصلح لفظ « استلاب » للدلالة على هذه العملية .. عملية الاغتراب التي تم عن اختيار وطوعية ، وعلى نحو تلقائي .

محمود رجب

أينشتين والسلاح

في الثامن عشر من أبريل الماضي احتفلت الأوساط العلمية والفكرية بالذكرى العاشرة لوفاة العالم العبقري ألبرت أينشتين . ذلك العالم الكبير الذي قضى آخر أيامه في حزن وكآبة لما عاناه من انصراف تلاميذه عنه ، ونحوهم مما كان جديداً إلى ما أصبح أكثر جدة ؛ هذا فضلا عما كان يعانيه من خوف وقلق على مصير الإنسانية بعد اختراع القنبلة الذرية ، ذلك الاختراع الرهيب الذي جعله يقول ذات مرة : « لقد وضع العلماء حد السلاح في أيدي الأطفال من رجال السياسة » .

وليس من شك في أن اسم ألبرت أينشتين سيظل دائما أبداً من أعرض الأسماء في عالمنا المعاصر ، فنظريته المشهورة التي اكتملت في الفترة ما بين سن العشرين والسادسة والعشرين تعتبر أضخم ما أنجز من أعمال في العصر الحديث ، وليس أينشتين عالماً رياضياً فحسب بل هو إلى جانب ذلك عالم طبيعي بكل ما تحمله تلك الكلمة من معاني الوضوح ، فقد انمكست هذه الصفة بشكل واضح على نظريته

المشهورة فأكسبها تماسكاً ومكانة وفات بها عما في المعادلات الرياضية البحتة من أي جفاف أو تعقيد . وإذا كان العلماء الجدد قد انفصلوا عن أينشتين بسبب إيمانهم بأن الطبيعة النووية ليست إلا احتمالية بينما يؤمن أينشتين بأن كل شيء سيصبح مؤكداً إذا ما اكتملت النظرية ، وهذا بالفعل هو ما فعله برويل فانضم بذلك إلى وجهة نظر أينشتين ، فإن ما يهمنا هنا والآن هو الاتهام الذي يوجه في بعض الأحيان إلى أينشتين محملاً إياه مسؤولية اختراع القنبلة الذرية .

وينحصر الرد على هذا الاتهام في أن النتائج العلمية التي توصل إليها أينشتين كانت مما يتفق وطبائع الأشياء وما يتفق وإطراد التقدم في البحث العلمي ، بمعنى أن أي عالم غيره كان يمكنه أن يتوصل إلى نفس النتائج إذا هو اتبع نفس المنهج ، كما أننا لا ينبغي أن نغفل أمر الخطاب الذي وجهه إلى روزفلت في الثالث من أغسطس عام ١٩٣٩ والذي تنبأ فيه باختراع القنبلة الذرية فضلاً عن التصريح الذي أدلى به في عام ١٩٤٧ من أن العلم الخالص لا ينبغي أن يتحمل أوزار التطبيق .



الاشتراكية



الاشتراكية الجديدة

يعانى الإنسان المعاصر وحشة شديدة فى العالم الذى يعيش فيه ، ووهناً فى الروابط الإنسانية التى تصله بأفراد المجتمع الذى ينتمى إليه ، ويرجع ذلك - كما ذهب إريك فروم فى كتابه « المجتمع السليم » - إلى النتائج المحتمة التى تترتب على النظام الرأسمالى ، والعلاج الناجع الشافى لا يكون إلا فى تطبيق الاشتراكية الصحيحة السديدة ، الاشتراكية التى يسهم فيها كل فرد بماله وجهده وفكره ، بحيث يصبح المال ماله ، ونتيجة العمل له ، وعائد المشروع من حقه ، وبحيث يشعر أنه صاحب رأى فى إدارة الأعمال وشئون الحكم .

وإذا كانت الاشتراكية كما عرفتها الدول المتقدمة ، وكما طبقها تطبيقاً كلياً أو جزئياً لم تحقق حتى الآن للإنسان سعادته واستقراره النفسى ، فذلك لأنها لا زالت فى بداية الطريق ، تتعثر فى

● من الأنظمة التى وقع فيها ماركس مبالغة فى الاهتمام باشتراكية وسائل الإنتاج دون النظر إلى النواحي الاجتماعية التى تربط العامل بالعمل ويرجع ذلك إلى أن ماركس كان يفكر تحت تأثير نظام الرأسمالية السائد فى أوروبا فى القرن التاسع عشر .

● بالرغم من أن كسب المال هو من أقوى الدوافع إلى العمل ، إلا أنه ليس قطعاً بالدافع الوحيد إليه ، فهناك « الكرامة » وهناك « المكانة » و « النفوذ » وهناك كذلك الشعور بالفخر لبناء « عمل اقتصادى عظيم » .

● لقد أصدرنا اللوائح والقوانين التى تنظم إنتاج الأطعمة والأدوية وتحرم بيع المأكولات الفاسدة والسموم الفسادة . فلماذا لا تصدر مثل هذه القوانين فيما يتعلق بكل الحاجات الحيوية الأخرى ؟

في اعتبارها الموقف الاجتماعي والإنساني للعامل من عمله ، ونوع العلاقة بينه وبين زملائه في العمل ، واتجهت نحو تنظيم صناعي يكون فيه « كل شخص عاملاً مساهماً إيجابياً مستولاً ، ويكون فيه العمل جذاباً ذا معنى ، ولا يستخدم فيه رأس المال العمل ، وإنما يستخدم العمل رأس المال . فقد كانت هذه الاشتراكية اللاماركسية تؤكد ضرورة تنظيم العمل والعلاقات الاجتماعية بين الناس ، ثم تأتي مشكلة الملكية في المحل الثاني . يقول كول في كتابه « معنى الحرية الصناعية » .

« إن المصلح البيروقراطي ، عندما يوجه كل اهتمامه إلى الجانب المادي من الحياة وحده ، إنما يعتقد في مجتمع يتألف من أفراد كآلات ، يتوفر لهم الطعام والمأوى والملبس ، ويعملون لآلة أكبر ، وهي الدولة إما هذا وإما الجوع والعبودية . إن الحرية الحقيقية ، وهي هدف الاشتراكية الجديدة . تؤكد حرية العمل والحصانة من الضغط الاقتصادي ، وذلك بمعاملة الإنسان كإنسان وإلى أن ينظر الرجال إلى أنفسهم أثناء العمل كأعضاء في جماعة من العمال تحكم نفسها بنفسها ، فلا بد من بقائهم أذلاء مهما يكن النظام الذي يعيشون في ظله . ولا يكفي زوال العلاقة السيئة بين الأجير المستعبد وصاحب العمل :

... إن مرض المدنية ليس هو الفقر المادي الذي يعانيه الكثير ون بمقدار ما هو انهيار روح الحرية والثقة بالنفس . إن الثورة التي سوف تغير وجه العالم لن تنشأ عن الخير الذي يصيبه العامل من رفع مستواه المادي ، ولكنها تنشأ عن إرادة الحرية . لا بد أن يعمل الناس معاً وهم على تمام الوعي بأن كلا منهم يعتمد على الآخر ، وأنهم يعملون لأنفسهم إن واجب إدارة العمل فعلاً ينبغي أن يمدد بالجانب الأكبر منه إلى العمال المشتغلين بالعمل نفسه ويجب أن يكون العمال نصيب في تنظيم الإنتاج والتوزيع والتبادل . يجب أن يظفروا بالحكم الذاتي في الصناعة ،

الجديدة

محمود محمود

أخطاء التطبيق ، وتحاول أن تحقق أهدافها بتعديل نظمها وفقاً لما تسفر عنه النتائج .

الاشتراكية اللاماركسية

(ومن الأخطاء التي وقع فيها ماركس مبالغته في الاهتمام باشتراكية وسائل الانتاج ، دون النظر إلى النواحي الاجتماعية التي تربط العامل بالعمل . ويرجع ذلك إلى أن ماركس كان يفكر تحت تأثير نظام الرأسمالية السائد في أوروبا في القرن التاسع عشر . فقد كان الموضوع الرئيسي الذي يشغل الأذهان في الاقتصاد الرأسمالي هو الملكية وحقوق الملكية ، ولم يتجاوز ماركس هذه الحدود حينما عرف الاشتراكية بأنها قلب نظام الملكية للرأسمالية حينما نادى « بنزع الملكية من انتزعوها من قبل » . من أجل هذا فشلت الاشتراكية الماركسية لأنها حصرت نفسها في العوامل الاقتصادية البحتة . في حين أن مدارس الفكر الاشتراكية الأخرى كانت أكثر إدراكاً للموقف ، فعرفت الغرض من الاشتراكية تعريفاً أصح وأشمل ، حينما أخذت

مع حق انتخاب موظفيهم . ويجب أن يفهموا وأن يديروا كل أجهزة الصناعة والتجارة المعقدة . يجب أن يكونوا الوكلاء المفوضين عن الجماعة في الميدان الاقتصادي .

الاشتراكية الاجتماعية

هذا اللون من ألوان الاشتراكية الذي يطلق عليه أريك فروم اسم « الاشتراكية الاجتماعية » . يُوجّه إليه نقد شديد من المعارضين له ، ويقوم هذا النقد أولاً على أساس طبيعة العمل الصناعي ذاته ، وثانياً على أساس طبيعة الانسان والدوافع النفسية للعمل .

أما فيما يتعلق بطبيعة العمل فإن المعارضين يزعمون استحالة إحداث أى تعديل فيه ، لأن العمل الصناعي الحديث لا بد أن يكون آلياً ، مملاً ، منفصلاً عن شخصية العامل ، قائماً على أساس التخصص الشديد ، وتجزئة العمليات الصناعية وتفتيتها إلى درجة قصوى ، بحيث لا تشغل العملية ذهن العامل واهتمامه وانتباهه الكامل . ولم يعد بالامكان أن نعود إلى الطريقة القديمة في الصناعة ، طريقة الإنتاج بالعمل اليدوى . ويزعم المعارضون للاشتراكية الاجتماعية أن آلية العمل أمر لا مناص منه ، بل إن هدفنا ينبغي أن يكون المبالغة في هذا الاتجاه ، فنستخدم حتى في العمليات الفكرية والحسابية الذهن الآلى . ونخفض ما استطعنا من عدد ساعات العمل ، وأن نجعل الظروف المحيطة به مريحة مقبولة للعامل ، ونعمل على رقابة العمل بحيث لا يجهد الفكر ، ونوفر طاقات العمال للانتفاع بها انتفاعاً شخصياً في ساعات الفراغ .

وربما بدت هذه الاعتراضات وجهة مقنعة عند النظرة الأولى . غير أننا إذا انعمنا فيها النظر وتقصينا الحقائق وجدنا أن آلية العمل لا يمكن أن تؤدى إلى المجتمع السليم . وقد ثبت من

البحث أن كراهية العامل لعمله تشتد كلما كان العمل متصلاً بالانتاج الكبير الذى تستخدم فيه الآلات ، لما يصف به هذا الانتاج من التكرار والخطوات الرتيبة . كما لوحظ أن العمال يتغيبون في مصانع الانتاج الكبير بنسبة أكبر من تغيّبهم في المصانع الصغيرة . وهم يتخلون عن العمل في المصانع الكبيرة بنسبة أعلى من تخليهم عنه في المصانع الصغيرة . ويزعم علماء علم النفس الصناعى أن انعدام تركيز الذهن في عمل بعينه أمر مستحب ، وهو مما يميز انسان العصر الحديث عامة ، وهذا الانسان الذى يستطيع أن يؤدى ثلاثة أشياء في وقت واحد لأنه لا يركز ذهنه في شئ واحد من هذه الأشياء ، وهم يزعمون أن في ذلك تخفيفاً على عملية التفكير ، يفيد العقل ويريح الذهن . غير أن البحوث السيكولوجية الحديثة قد دلت على نقيض ذلك ، فكل نشاط مركز - سواء كان عملاً أو لعباً (والراحة كذلك لون من ألوان النشاط) - يبعث



على القوة . وكل نشاط لا يتوفر فيه التركيز ينهى بالشعور بالتعب .

والواقع أن الدعوة إلى آلية العمل تقوم على توهم حب الانسان للكسل ، وما أبعد هذا الوهم عن حقيقة الطبيعة البشرية . فالعمل جانب أساسى من جوانب وجود الانسان ، ولا ينبغي البتة أن يكون نافهاً ، أو أن يبلغ من اليسر حداً لا يتطلب

بذل الجهد العقلي : والعمل كذلك عنصر أساسي من عناصر تكوين الشخصية . والعمل الآلى المطلق يؤدي إلى حياة آلية مطلقة .

إن كل ذلك يشير إلى ضرورة مساهمة العامل في العمل مساهمة إيجابية فعالة ، فيها مسئولية وفيها إدراك لسير العمل كله والهدف منه ، كما يشير إلى ضرورة إشراك العامل في إدارة العمل ، وتحسين علاقته بالعمل ذاته ، وبالقائمين عليه ، وبزملائه فيه . هذا هو ما يسميه الكاتب بالاشتراكية الاجتماعية .

يقول أصحاب الرأي المعارض إن الكسل العقلي من طبيعة الإنسان العادي ، فهو يفر من تحمل المسئولية ، ويعجز عن التصرف التلقائي المبتكر ، فليس من صواب الرأي أن نشركه في الإدارة العليا ، ولا مندوحة لنا عن إرغامه على الطاعة لنظم ليس له يد في صياغتها .

ومن العجيب أن يوجد من بين علماء النفس حتى اليوم من يعتقد في أن الكسل من طبيعة الإنسان . والواقع أن الكسل ظاهرة لمرض عقلي وليس من الطبيعة السليمة في شيء . والملل وحيرة الإنسان فيما يصنع بنفسه وبحياته من أقوى أسباب الآلام النفسية . وكل منا يحب أن يتفق جهده على وجه له عنده معنى حتى إن لم ينل من وراء هذا الجهد جزاء مالياً أو أى نوع آخر من أنواع الجزاء ، وذلك لأن الإنسان لا يستطيع أن يطبق الملل الذي ينشأ عن انعدام الحركة والنشاط .

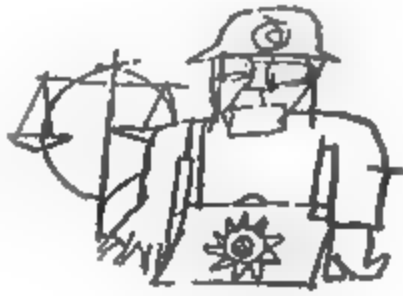
أنظر إلى الأطفال ، إنهم لا يكسلون قط . إذا لا قوا شيئاً من التشجيع بل وبغير تشجيع تراهم مشغولين باللعب ، وبتوجيه الأسئلة ، وابتكار القصص ، لا يدفعهم إلى ذلك سوى المتعة من مجرد النشاط . كما أن الشخص الذي لا يجد لذة في أداء أى عمل يعتبر من الناحية النفسية مريضاً مرضاً خطيراً ، لا يتفق في مسلكه مع الحالة العادية للطبيعة البشرية . ولدينا أمثلة كثيرة عن العمال أثناء

التعطيل الذين يعانون من « الراحة » مثلما يعانون من الحرمان المادى ، أو أشد . ولدينا كذلك ما يدل على أن كثيراً من الأشخاص بعد السنين ممن يضطرون إلى التقاعد عن العمل اضطراباً يشعرون بمنتهى التعاسة ، وتدهور صحتهم ويقعون فريسة للمرض .

وهناك — برغم ذلك — أسباب قوية تبرر ما يقول به بعض الناس من أن المرء يميل بطبعه إلى الكسل . وأهم هذه الأسباب هو أن العمل — بالصورة التى يسير عليها ، والتي تجعل العامل منفصلاً في نشاطه الخارجى عن رغباته الباطنة — عمل لا يمتع . أما العمل الجذاب الذى يتفق وميول العامل فهو من طبيعة الحياة .

أزمة العمل في الوقت الحاضر

وبالرغم من أن كسب المال هو من أقوى الدوافع إلى العمل إلا أنه ليس قطعاً بالدافع الوحيد إليه . فهناك « الكرامة » وهناك « المكانة »

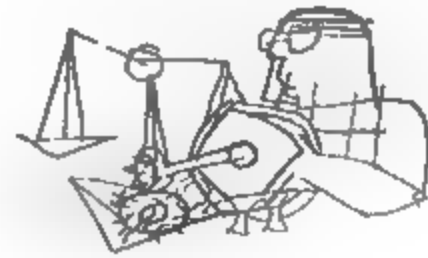


و « التفوذ » . وهناك كذلك الشعور بالفخر لبناء « عمل اقتصادى عظيم » وأداء عمل ينم عن المهارة . غير أن نظام العمل في الوقت الحاضر — لسوء الحظ — لا يمكن العامل في كثير من الأحيان من بناء العمل المستقل أو إظهار المهارة والكفاية . ومن ثم كان التكالب على كسب المال وارتفاع الأجور أملاً في سد الفراغ النفساني الذى ينشأ عن قيام

العامل بعمل لا يمت إلى حاجاته النفسية بصلة. ومن هنا كانت حالة السخط الشديد على الحياة التي نلسمها عند أكثر الناس ، سواء عبروا عنها صراحة ، أو أخفوها في نفوسهم خشية أن يهتمهم السامع بالفشل في الحياة .

وعن هذا السخط المكبوت يتسبب ضغط الدم والقروح المعوية والأرق والتوتر العصبي وكثير من المتاعب البدنية والنفسية التي كثر انتشارها في العصر الحديث .

وليس في الواقع لهذه الأمراض من علاج سوى أن تتغير ظروف العمل ، بحيث يشترك العامل في الإدارة والمسئولية ، ويفهم معنى ما ينتج ، ويقوم بالعمل الذي يؤهله له استعداداه . فان كان العمل الصناعي الآلي لا يمكن بطبيعته أن يكون بالنسبة إلى العامل ذا معنى ، ولا يمكن أن يكون له متعة ولذة ، فلا أقل من أن نهض بمستوى العلاقات الاجتماعية في داخل المصنع ، بين



العامل والمشرف ، وبين العامل والعامل ، وأن نكل إلى كل فرد العمل الذي يجذبه ويستهو به . ولكل عمل في واقع الأمر ناحيتان ، ناحيته الفنية البحث واتصاله بميول العامل ، وناحيته الاجتماعية وقيمه في أعين الناس . فلو أنا أحسن توجيه العامل إلى العمل الذي يلائمه ، ولو أنا نشأنا أطفالنا على تقدير كل عمل واحترامه ، أمكننا أن نوفر للغاية المعظمى من الناس طمأنينة العيش وراحة النفس .

ومن الاقتراحات العملية التي يقدمها أريك فروم في كتابه « المجتمع السليم » لتنفيذ ذلك أن ينظم العمال في مجموعات صغيرة تكفي كل مجموعة منها لتمكين الفرد من اتصاله ببقية الأفراد . ومعنى ذلك ادخال نظام اللامركزية في العمل حتى يتمكن كل فرد من المساهمة الفعالة فيه وتحمل المسئولية ، مع الابقاء في الوقت ذاته على القيادة الموحدة بالقدر الذي لا بد منه . لأن الإدارة السليمة لأي عمل ضخم لا بد فيها من عنصر المركزية وعنصر اللامركزية في آن واحد ، بحيث لا تغطي ناحية على أخرى . وهذا هو ما عبر عنه ميثاقنا الروماني بمركزية التخطيط ولا مركزية التنفيذ .

علاج الأزمة

فكيف يتحقق هذا الاقتراح ؟

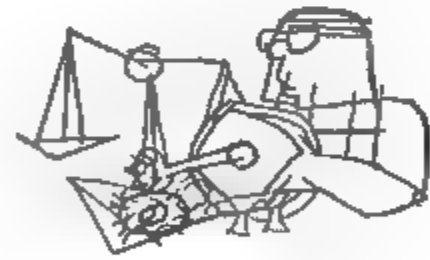
إن الشرط الأول للمساهمة الفعالة من جانب العامل أن يكون على علم تام لا بعمله الخاص فحسب ، ولكن بالمشروع من جميع نواحيه . ويجب أن يكون عامه بالعمل محيطا بنواحيه الفنية المختلفة ، وبالوظيفة الاقتصادية للمشروع التي يلتصق إليه ، وعلاقته بالاحتياجات الاقتصادية ومشكلات المجتمع بوجه عام . ويمكن لإدارة المصنع أن تنظم دراسات علمية وعملية لعماله لتبصيرهم بهذه الأمور .

ومهما تكن أهمية العلم بسير العمل ووظيفة المشروع من الناحيتين الفنية والاقتصادية . فان ذلك وحده لا يكفي ، لأن المعرفة النظرية والاهتمام تتجمد وتموت إذا لم تتهيأ الفرصة لترجمتها إلى عمل . ولا يمكن أن يكون العامل مساهماً فعالاً مهتماً مسئولاً إلا إذا كان له أثر في القرارات التي لها علاقة بظروف ما يخصه من عمل في المشروع ، وظروف المشروع بأسره . إن شعور العامل بانفعاله نفسياً عن العمل لا يمكن التغلب عليه إلا إذا لم يكن مستخدماً لرأس المال ، وإذا لم يكن خاضعاً للأوامر تصدر له من أعلى :

ولا يكون ذلك إلا إن أُمسى شخصاً مسئولاً يستخدم رأس المال . وليس المهم في هذا الصدد ملكية وسائل الانتاج دائماً المهم هو المساهمة في الادارة واصدار القرارات : والمشكلة هنا - كما هي الحال في الميدان السياسى - هي تجنب خطر الفوضى التى ينعلم فيها التخطيط المركزى والقيادة .

إن مبدأ الإدارة المشتركة ومساهمة العمال يمكن تطبيقه بطريقة تجعل مسئولية الإدارة مقسمة بين الإدارة المركزية من ناحية وصفوف العمال من ناحية أخرى . تناقش المجموعات الصغيرة المستنيرة الأمور المتعلقة بظروف عملهم الخاص وظروف المشروع كله ، وتتسرب قراراتها إلى الإدارة ، وتكون أساس الإدارة المشتركة الحقيقية . والمستهلك كذلك يجب أن يشارك في إصدار القرارات وفي التخطيط بصورة ما - باعتباره مساهماً ثالثاً .

إن الغرض الأول لأي عمل هو خدمة الجمهور وليس كسب المال فإن أخذنا بهذا المبدأ نحتم أن يكون



لخدمين كلمة في عمل أولئك الذين يقومون على خدمتهم . وليس من السهل تحديد اختصاص أصحاب المشروع - في القطاع الخاص أو في القطاع العام - والعامل والمستهلك في الإدارة ، غير أن الإيمان الصادق بالإدارة المشتركة كفيل بإيجاد درجة كبيرة من التوفيق بين جميع الأطراف المعنية ٥

ولكى تكون كلمة العمال في أى مشروع من المشروعات مسموعة قوية الأثر يستحسن أن يسهموا بأشخاصهم أو عن طريق نقاباتهم في تمويل المشروع أو أن يكون التمويل من الشعب كله عن طريق التأميم . حتى يشعر العامل شعوراً فعلياً بأنه يعمل لنفسه ولا يعمل لغيره ، وأنه ليس مجرد حامل لسلعة - هي مهارته وجهده الفعلى - سلعة تشتري وتباع كأية سلعة أخرى :

ويجب عند اشتراك العمال في إدارة العمل ألا تكون لديهم عصبية تفسد الفرصة من هذا الاشتراك ، فلا يكون لديهم إحساس « الفريق » الذى يرى من واجبة أن يهزم خصمه ، فإنما ذلك مدعاة للشعور بالعزلة والانفصال عن المجتمع وهو ما تحاول الاشتراكية الجديدة أن تعالجه . لأن الحياة المثلى تهدف إلى التماسك مع الجنس البشرى كله : والتماسك الاجتماعى بين أعضاء « فريق » واحد مع خصومة كل من لا ينتمى إلى هذا الفريق ليس بالشعور الاجتماعى الصحيح ، بل هو لون من ألوان الأنانية البغيضة .

وهذه الاشتراكية في العمل ينبغي أن تمتد أيضاً إلى ضروب النشاط الإنسانى الأخرى ، إلى الميدان السياسى فتتظم الدولة ما يشبه الاتحاد الاشتراكى جهازاً سياسياً يتغلغل في كل ناحية من نواحي الإنتاج والخدمات العامة . وإلى ميادين الثقافة فيستمتع بثمارها كل أبناء البلد الواحد بغير تفرقة أو تميز ، وإلى ميدان اللهو والرياضة فيمارسها الجميع ممارسة مشتركة ، وإلى غير ذلك من ميادين النشاط البشرى ، بحيث تكون هناك وحدة متكاملة بين جميع أفراد المجتمع :

وإذا كانت هناك أخطاء في التطبيق الاشتراكى فهي قطعاً لا تعود إلى أهدافها الأساسية ، وهي انشاء مجتمع لا يحيا فيه الفرد حياة منفصلة ، بل

يشارك كل عامل فيه مشاركة فعالة يتحمل فيها التبعات في ميدان الصناعة والسياسة . وإنما مصدر الخطأ في المبالغة في الاهتمام بنظام الملكية ، وإهمال العوامل الانسانية والاجتماعية الصحيحة . وقد أخذ الوعي يشتد بضرورة فهم الاشتراكية على أساس مساهمة المال ومشاركتهم في الادارة ، وعلى أساس اللامركزية وادراك العامل ادراكاً محسوساً لسير العمل . بدلاً من حصر الاهتمام في الفكرة المحررة عن الملكية . وتقرى الاشتراكية الجديدة أن المنادين بها لابد أن يقدموا بأنفسهم ، فلا تتكون منهم عصبة - على شكله هيئة أوحزب - تستأثرونها بالتخطيط والتوجيه . بل لابد من وضع نظام يضم القاعدة الشعبية بحيث يكون لأفرادها رأى مسموع .

ونحن حينما نوكد ضرورة الإدارة المشتركة ، لا نقصد أن قلداً معيناً من التدخل المباشر للدولة والمراقبة العليا الواعية ليس ضرورياً .

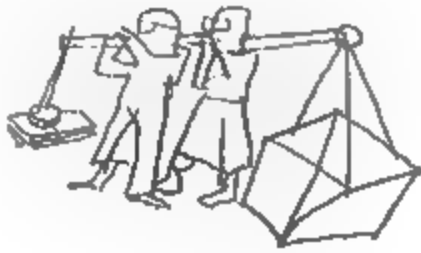
بين الاسراف والانتاج

وبعد ما انتهينا من بسط مشكلة الإدارة المشتركة نشير إلى مشكلة أخرى تتصل بالتطبيق الاشتراكي ، وتلك هي مشكلة الإنتاج الوافر الذي يفرق الأسواق بالسلع التي يحتاجها الناس والتي لا يحتاجونها على حد سواء ، فيشتد الاغراء بالشراء ، ويميل الناس إلى الأخذ دون العطاء ، وينحرفون نحو التبذير الممقوت . ويغض النظر عما في هذا التبذير من خسارة اقتصادية ، فإنه من الناحية النفسية يحمل المستهلك على فقدان احترامه للعمل والمجهود البشري ، وينسيه حاجات غيره من الناس سواء كانوا في وطنه أو في وطن آخر أفراداً أشد حاجة إلى هذا الفائض الذي يسرف في تبديله بغير حساب .

وبديهى أن الوعظ والإرشاد لا يفلحان في حل مشكلة التبذير ، مادام نظام الانتاج يدعو أحياناً إلى

إغراق الأسواق بالسلع التي تغرى الناس بالاستزادة منها . ومن ثم فإن كنا نهدف إلى تحويل الاستهلاك من عملية ليست لها حاجتنا صلة إلى عملية لها صلة انسانية بما نحتاج فعلاً ، فلا بد لنا من تعديل العمليات الاقتصادية ذاتها . وإن نبتدع لذلك مختلف الوسائل . ومعنى ذلك بوجه عام توجيه الانتاج إلى الميادين التي لم تسد فيها حتى الآن حاجات الإنسان الحقيقية ولا يتجه الإنتاج إلى ميادين تُخلق فيها الحاجة خلقاً مصطنعاً . ويمكن أن تعين الدولة في تنفيذ هذه السياسة بدفع القروض للمنتجين ، وبتأميم المشروعات الاقتصادية الكبرى ، وبسن القوانين التي تحرم الاعلان الكاذب ، وبالتخطيط السليم المبني على احتياجات الاستهلاك الفعلية الضرورية .

وترتبط بهذه المشكلة ارتباطاً وثيقاً المعونة الاقتصادية التي تقدمها المجتمعات المتقدمة للمجتمعات النامية . ومن الواضح أن عهد الاستغلال الاستعماري قد مضى وقوى ، وإن أجزاء العالم المختلفة قد



تلاصقت كما كانت تتلاصق أجزاء القارة الواحدة منذ مائة عام ، وإن سلام الأمم الغنية يتوقف على التقدم الاقتصادي في الأمم الفقيرة .

وإن السلام والأمن والحرية لا يمكن أن يتوفر للأمم المتقدمة مع انتشار الجوع والفقر والمرض في الأمم المتخلفة أو الأمم النامية ولا بد من الحد من الاستهلاك الذي لا ضرورة له في البلدان الصناعية الكبرى - كأمريكا - أن أرادت هذه البلدان أن تعين

البلدان النامية لكي تكفل لنفسها الدعة والسلام .
ولست هذه المشكلة التي أثرناها الا جانباً من
المشكلة الأعم التي تتعلق بمدى ما يمكننا أن نسمح به
لرأس المال المستقل لكي يتدخل في حاجات
الجمهور بطريقة يتضخم معها رأس المال وتعود
بالضرر في الوقت نفسه على الجمهور المستهلك .
ومن أوضح الأمثلة على ذلك صناعة السينما
ونشر الكتب المفسدة . واهتمام الصحافة اليومية
بأبناء الإجرام المثيرة . فان أصحاب هذه الأعمال
- لكي يحققوا لأنفسهم أقصى ما يستطيعون من
ربح - يثرون الغرائز الدنيئة اثاراً مصطنعة ،
حتى ان كان في ذلك تسميم الأفكار : ولقد أصدرنا
القوانين والقوانين التي تنظم انتاج الأطعمة والأدوية
وتحرم بيع المأكولات الفاسدة والسوم الفاسدة .
فلماذا لانصدر مثل هذه القوانين فيما يتعلق بكل
الحاجات الحيوية الأخرى . فان برهنت
هذه القوانين على أنها غير رادعة وجب
إخضاع بعض الصناعات - مثل السينما والصحافة -
لنظام الاشتراكي . وإذا كان هدفنا الأول في
الاجتماع هو تقدم الانسان ، وإخضاع حاجاته المادية
لاحتياجاته الروحية ، وجب أن تكفل القوانين ونظم
الاقتصاد ما يحقق التربية الشعبية الصحيحة ، وما يزيل
من طريقها كل ما يعوق انطلاقها نحو الحياة النقية
الطاهرة :

المساواة في الدخل

وانتقل الآن إلى الحديث عن المساواة في الدخل
التي يرى بعض كتاب الاشتراكية ضرورة تحقيقها
كقاعدة انسانية عامة .

ان المساواة المطلقة بين الناس من الناحية
الاقتصادية لم تكن قط هدفاً من أهداف الاشتراكية
انما هي - لأسباب كثيرة - فكرة غير عملية ،
مستحيلة التطبيق . بل وليس مرغوباً فيها
ان ما يجب أن نحققه هو توفير مقدار من الدخل

لكل فرد يمكن أن يكون أساساً لحياة انسانية كريمة .
ولا ينبغي أن يتجاوز الفارق بين دخل ودخل
الحدا الذي يؤدي إلى اختلاف في أسلوب الحياة نفسها .
ان الرجل الذي يبلغ دخله ألوف الجنيهات
الذي يستطيع أن يشبع كل نزوة من نزواته ، يعيش
على أسلوب يختلف عن الأسلوب الذي يعيش عليه
الرجل الذي لا يستطيع أن يشبع إحدى رغباته إلا
على حساب رغبة أخرى . ان الرجل الذي
لا يستطيع أن يغادر البلد الذي يعيش فيه ، والذي
لا يستطيع الاتفاق على أي لون من ألوان الترف
يختلف عن جاره الذي لا يجد مشقة في الارتحال
أو في التمتع بمختلف ضروب الترف . ولكن أسلوب
الحياة لا يختلف من حالة إلى أخرى إذا كان الفارق
بين الدخل في الحالتين محدوداً . وليس المهم أن
يرتفع الدخل أو يهبط ، وإنما المهم الوقوف عند
الحدا الذي تتحول عنده الفوارق الكمية إلى فوارق
نوعية في طريقة الحياة :

ولعل « الفهم الاجتماعي » خطوة أولى في سبيل



تحقيق هذا الهدف ولكن هذا الفهم وحده لا يكفي
بل يجب أن يمد حتى يصبح « ضمناً عاماً للبقاء » في
جميع الظروف .

إن الفرد لا يستطيع أن يعمل في حرية تامة مع
تحميل مسئولية ما يعمل إلا إذا تخلص من أحد
الأسباب الرئيسية التي تحد من الحريات في الوقت
الحاضر ، واقصد بذلك التهديد بالجوع الذي يرغم

الناس على قبول ظروف للعمل ما كانوا ليقبلوها لولا هذا التهديد . ولن تكون هناك حرية مادام صاحب رأس المال يستطيع أن يفرض إرادته على الرجل الذي لا يملك سوى « حياته » لأن هذا الرجل ليس له عمل إلا ما يتصدق به عليه صاحب المال ، لأنه لا يملك المال .

وقد كانت العقيدة السائدة منذ مائة عام أن الإنسان غير مسئول عن جاره ، وكان المفروض — بل وما أثبتته الاقتصاد علمياً — أن قوانين المجتمع حثمت وجود جيش كبير من الناس الفقراء الذين لا عمل لهم لكي تستمر عجلة الاقتصاد في دوراتها . أما اليوم فلا يكاد يجرؤ أحد على الجهر بهذا المبدأ . فالكل يؤمن أنه لا ينبغي أن يحرم من ثروة الأمة أحد ، سواء بقوانين الطبيعة أو قوانين المجتمع . وكان الناس منذ مائة عام يعتقدون أن الفقراء إنما يعانون مما آلوا إليه بسبب جهلهم وابتعادهم عن المسؤولية ، فأنحطوا خطوهم والذنب ذنبهم . ولكن



هذا الرأي قد تضاعف اليوم ولم يعد يعتنقه أحد من الناس : فادخل نظام للتأمين في جميع البلدان المتقدمة يكفل لكل فرد حداً أدنى للحياة في حالة التمثل أو المرض أو الشيخوخة . وإذا خطونا خطوة أخرى إلى الأمام فرضنا — حتى حيناً — نعدم هذه الظروف — أن لكل فرد حقاً في أن تكفل له وسائل العيش . ومعنى ذلك من الناحية العملية أن

كل مواطن يستطيع أن يطالب بمبلغ يكفي أن يكون حداً أدنى للعيش حتى إن لم يكن متعطلاً أو مريضاً أو طاعناً في السن . يستطيع أن يطلب هذا المبلغ إذا تخلى عن وظيفته طواعية ، أو إذا أراد أن يبعد نفسه لنوع آخر من العمل ، أو لأي سبب شخصي يمنعه من كسب المال ، دون أن يكون ممن تنطبق عليهم قواعد الانتفاع الحالية بالتأمين الاجتماعي . ويستطيع — بإيجاز — أن يطالب بهذا الحد الأدنى من نفقات العيش دون أن يتحم عليه إبداء « المبرر » ويجب أن تحدد مدة الانتفاع بفترة معينة ، نحو عامين مثلاً ، لكي يتجنب الطالب الإصابة بحالة من توتر الأعصاب تمنعه من قبول أي نوع من أنواع التفضل الاجتماعي عليه .

وقد يبدو هذا الاقتراح خيالياً ، ولكن كذلك كان يبدو نظام التأمين الاجتماعي للناس منذ مائة عام . والاعتراض الأساسي على هذا المشروع هو أنه إذا كان لكل فرد من أفراد المجتمع الحق في الحصول على حد أدنى من المال يعينه على العيش ، فإن الناس يتكاسلون ولا يعملون . وهذا الزعم يستند إلى رأى خاطئ : وهو أن الكسل طبيعة في الإنسان ، والواقع أننا إذا استثنينا المرضى بداء الكسل ، قل من الناس من لا يريد أن يكسب أكثر من الحد الأدنى ، ومن يؤثر الحمل على العمل .

ومهما يكن من أمر ، فإن الشك في النظام الذي يكفل حداً أدنى من نفقات العيش لا يخلو مما يبرره عند أولئك الذين يريدون أن يستخدموا ملكية رأس المال في أرغام الآخرين على قبول شروط العمل التي يفرضونها . وإذا أردنا ألا نرغم أحداً بعد اليوم على قبول العمل حتى لا يموت جوعاً ، وجب أن يكون العمل ممتعاً إلى حد كبير وجذاباً يستهوى الناس بقبوله : كما أن حرية

التعاقد لا تتوفر إلا إذا كان الطرفان أحراراً في قبول العقد أو رفضه . وليس الأمر كذلك تظناً في ظل النظام الرأسمالي .

وإذا نحن أخذنا بهذا النظام ، فإننا لانكفل حرية التعاقد بين أصحاب العمل والمستخدمين فحسب ، بل نعزيز كذلك - إلى حد كبير - الحرية في تبادل العلاقات الشخصية بين الأفراد في الحياة العادية اليومية .

ولنضرب لذلك مثلاً الرجل الذي يُستخدم اليوم في عمل لا يحبه ، كثيراً ما يُسرَّغ على الاستمرار فيه لأنه لا تملك الوسيلة للمخاطرة بالبطالة ولو لشهر واحد أو شهرين . وهو إذا تخلى عن عمله بطبيعة الحال فلن يكون له حق في الانتفاع بمزايا البطالة في نظام التأمين الاجتماعي فهو اذن مرغم على مواصلة عمل لا يميل بطبعه إليه . ولا يقتصر ضيقه النفسي على ذلك . فهو لا يستطيع أن يعرض نفسه لخطر الفصل من الوظيفة ، ومن ثم تراه يخشى



رئيسه كما يخشى كل فرد آخر يعتمد عليه في أسباب عيشه . إنه يخشى أن يرد على اهانة ، ويحاول أن يتملق وأن يطيع . بسبب خوفه الدائم من أن يفصله الرئيس من عمله إذا هو حاول أن يفرض شخصيته . أو خذ مثلاً آخر الرجل الذي يقرر في سن الأربعين أنه يريد عملاً آخر يخالف عمله كل المخالفة ، ويحتاج فيه لعام أو عامين من الإعداد . ان كفاية العيش

بالحد الأدنى التي تقترحها هنا تقتضيه حين يقر هذا القرار أن يكون على أهبة لشطف العيش ، ولذلك كان مثل هذا القرار يتطلب حساسة عظمى لميدان العمل الجديد الذي يختاره لنفسه ويهتم به اهتماماً شديداً . ومن ثم فالأرجح ألا يقبل على هذه المغامرة إلا الموهوبون فقط والمهتمون حقاً بالعمل الجديد الذي يختارونه لأنفسهم . أو خذ مثلاً المرأة التي تحيا حياة زوجية تامة ولا يبرر بقاءها مع زوجها إلا عجزها عن الاتفاق على نفسها ولو لفترة وجيزة من الزمن تتدرب خلالها على أداء عمل من الأعمال تكسب منه قوت يومها . أو خذ مثلاً المراهق الذي يعيش في صراع شديد مع أب عصبي هدام ، والذي يستطيع أن ينقذ صحته العقلية من الوقوع في برائن العلة إذا كان حراً في هجر أسرته . ونستطيع أن نقول - في إيجاز - أن كفاية الحد الأدنى من العيش في كل ظرف من الظروف تخفف من الضغط الذي يقع على النفوس لأسباب اقتصادية - في العمل أو في ميدان العلاقات الشخصية - ويرد للناس حربهم المسلوقة .

وقد يعترض القارئ على هذا الاختراع بأن الدولة لا تملك المال الذي يعينها على تنفيذ هذا المشروع . ولكننا قد أخذنا بالفعل بمبدأ التأمين الاجتماعي للمتطلين ، والمرضى ، والمسنين . ولن يشمل تنفيذ المشروع - غير هؤلاء - إلا القليل من الناس ، وهم الموهوبون حقاً ، ومن يجلبون أنفسهم في صراع شديد لا يطاق ، والعصبيون الذين لا يشعرون بالمسؤولية ، ولا يهتمون بالعمل . وإذا وضعنا في اعتبارنا جميع العوامل التي تلابس للموضوع ، تبين لنا أن عدد الأفراد الذين يفيدون من هذا الامتياز - بعد تعميمه - لن يزيد كثيراً عما هو عليه اليوم . ونستطيع بالبحث الدقيق أن نحدد هذا العدد .

وأود أن أؤكد في هذا الصدد أن هذا الاقتراح ينبغي أن ينفذ مع الإصلاحات الاجتماعية الأخرى التي ذكرتها في غضون هذا المقال. ويجب أن نذكر أن المجتمع ، الذي يساهم فيه المواطن مساهمة فعالة في عمله ، لا تجد فيه إلا عدداً قليلاً جداً من الأفراد الذين لا يأبهون بعملهم ولا يقدرعون مسئولياتهم . ومهما يبلغ هذا العدد ، فتكاليف المشروع لا تبلغ مقدار ما تنفقه الدول الكبرى على وسائل حفظ الأمن فيها .

وينبغي أن نذكر كذلك أن نظام المجتمع الذي يرد لكل فرد اعتناء بالحياة والعمل يزيد من قدرة العامل على الانتاج بإصلاح يسير في ظروف العمل كما يقل كثيراً ما تنفقه الدولة على علاج أسباب الاجرام ، والأمراض العصبية والنفسية .

الميثاق والمجتمع السليم

أما بعد ، فهذه خطوط عريضة لاشتراكية جديدة رسمها الكاتب المعاصر أريك فروم في كتابه «المجتمع السليم» وحاول بها أن ينتشل الفرد من العزلة النفسية التي يعانيها برغم حياته مجتمعاً

مع غيره من الناس . وقد عزا الكاتب هذه العزلة إلى النظم الرأسمالية العتيقة ، ولم ير بداً للخلاص منها من اشتراكية اجتماعية تقارب بين النفوس وتزيل ما بين الأفراد والطبقات من فوارق .

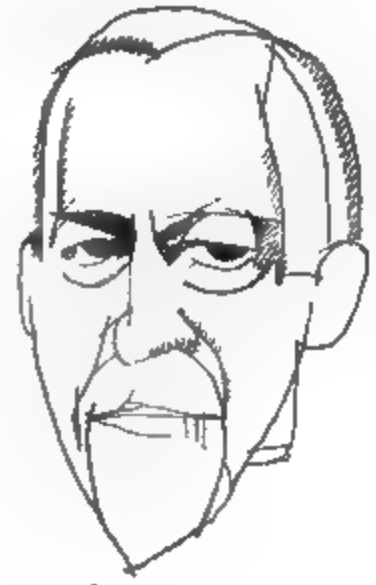
وفي هذا جاء في الباب السادس من الميثاق « أن الحرية الاجتماعية طريقها الاشتراكية ... إن الحرية الاجتماعية لا يمكن أن تتحقق إلا بفرصة متكافئة أمام كل مواطن في نصيب عادل من الثروة الوطنية . إن ذلك لا يقتصر على مجرد إعادة توزيع الثروة الوطنية بين المواطنين ، وإنما هو يتطلب أولاً وقبل كل شيء توسيع قاعدة هذه الثروة الوطنية بحيث تستطيع الوفاء بالحقوق المشروعة للجماهير الشعب العاملة .

إن ذلك معناه أن الاشتراكية بدعائها من الكفاية والعدل هي طريق الحرية الاجتماعية . إن الحل الاشتراكي ... لم يكن قائماً على الانتقاء الاختياري ، وإنما كان الحل الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع وفرضتها الآمال المريضة للجماهير كما فرضتها الطبيعة المتنيرة للعالم في النصف الثاني من القرن العشرين » .

محمود محمود

فرويد وما بعده

يعتبر الجزء السابع من المجلد الضخم « الكتاب السنوي في التحليل النفسي » الذي قام بتحريره جون فروش وناثانيل روس من أهم ما صدر من كتب في علم النفس هذا العام . فهذا الجزء الذي يعتبر في جانب من جوانبه احتفالاً بمرور مائة عام على ميلاد سيجموند فرويد إنما يزودنا بمسح شامل لتاريخ التحليل النفسي وتطوره فضلاً عن تأثيره في كافة نواحي الفكر المعاصر وبخاصة في ميادين الفلسفة والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم الجريمة . ولقد قام المحرران بمهارة فائقة



بعمل رسم تصنيفي لعدد كبير من الإسهامات الرئيسية في مجال البحث السيكلوجي ، وربما لم يحالفهما نفس التوفيق في مجال الدراسات الكليينكية . وإن كانت هذه الأقسام على جانب كبير من الأهمية بالنسبة للمتخصصين .

والقسم الثاني من الكتاب يعتبر دفاعاً عن نظرية التحليل النفسي والتكنيك المتبع في تطبيق هذه النظرية ، مع عرض أمين للقضايا التي أثارها كتاب من أمثال فروم وهورني وألكسندر ، ومناقشات مستفيضة تختلف المصادر التي تنور حول صدق الفروض القائلة بفريرة الموت .

● إن بناء المجتمع الاشتراكي لا يتطلب مجرد التقدم العلمي وإنما يتطلب بالدرجة الأولى فلسفة علمية .. أي إيجاد منهج علمي للفكر ثم إيجاد طريقة لتطبيق هذا المنهج .

● الاشتراكية العربية ليست مجرد تطبيق لجوهر الاشتراكية وإنما هي - مع حفاظها على جوهر الاشتراكية - امتداد لواقع ثوري عربي من النواحي السياسية والاجتماعية والقومية .

● ثورة ٢٣ يوليو ضربت النفوذ الاقطاعي ، وأزالت سيطرة رأس المال على الحكم ، وألغت الاحتكارات الأجنبية والمحلية ، وأقامت دولة الشعب العامل تحاول حل التناقضات دون حرب أهلية ودون مذابح .

التفسير العلمي للاشتراكية

لـ عـي المـطـيـعـي

ينبغي أن نعرف المجتمع معرفة علمية ونعرف القوانين التي تحكم تطوره وتطبيق الأسلوب العلمي على أوسع نطاق في كافة مناحي النشاط الفكري والعمل ، لأن بناء المجتمع الاشتراكي لا يتطلب مجرد التقدم العلمي وإنما يتطلب - بالدرجة الأولى - فلسفة علمية .. أي إيجاد منهج علمي للفكر ثم إيجاد طريقة لتطبيق هذا المنهج والطريقة الفلسفية هي أسلوب البحث الذي يستقصى عن الأشياء في حركتها

ليست الاشتراكية مجرد مبادئ عامة للعدالة الاجتماعية ، وهي بذات الوقت ليست مشروعاً خيالياً لمجتمع مثالي . إن الاشتراكية تقوم أساساً على دراسة موضوعية للمجتمع ، وكيف تطور ، كما أنها تبحث السبيل إلى تغيير النظام الاجتماعي بحيث تفيد من وسائل الإنتاج الحديثة للوصول إلى أعلى درجة من مراحل تحقيق حاجة الإنسان . ولهذا

وتغيرها وتفاعلها وردود أمثالها ، وهذا الأسلوب يناقض مجرد « الوصول إلى النتائج » دون اعتبار لكيفية تغيرها وكيفية تفاعلها وكيفية علاقاتها بما قبلها من ظروف ومقدمات .

ومن هذا القبيل القضايا التي أثرت أو « النتائج » التي أذاعها البعض عندما أشار « الميثاق » في الباب السادس إلى أمرين :

الأول : « حتمية الحل الاشتراكي »

« إن الحل الاشتراكي لمشكلة التخلف الاقتصادي والاجتماعي في مصر ، وصولاً ثورياً إلى التقدم ، لم يكن اقتراحنا قائماً على الانتقاء الاختياري ، وإنما كان الحل الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع وفرضتها الآمال المريضة الجماهير ، كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم في النصف الثاني من القرن العشرين »

الثاني : « الاشتراكية العلمية »

« ... إن هذه القيم الانسانية أسقطت الاستمرار ، كما أن هذه القيم أسقطت السخرة : ولم تكف هذه القيم الانسانية باسقاط هذين المنهجين ، وإنما كانت ايجابية في تعبيرها عن روح العصر ومثله العليا حين فتحت بالعالم مناهج أخرى للعمل من أجل التقدم .. إن الاشتراكية العلمية هي الصيغة الملائمة لإيجاد المنهج الصحيح للتقدم .. إن أي منهاج آخر لا يستطيع - بالقطع - أن يحقق التقدم المنشود » .

والتقط « البعض » « ألفاظاً » من هذه الفقرات ورتبوا عليها نتائج خطيرة منها :

الأولى : القول « بحتمية الحل الاشتراكي » يعني الاتفاق مع « المنهج الماركسي » القائل « بالحتمية التاريخية » .

الثانية : « الاشتراكية العلمية » - تعني الاشتراكية الماركسية - أي الشيوعية .

وبالنسبة للقضية الأولى فاني أرجو أن يرجع القارئ إلى (العدد الثالث - مايو ١٩٦٥) من هذه المجلة ، ليستوعب من جديد مقال « الماركسية منهجاً »

للدكتور « زكي نجيب محمود » ، إذ تناول هذه القضية بالشرح والتحليل وأوضح الفارق بين « الحتمية التاريخية » بمعناها الماركسي ، وبين « حتمية الحل الاشتراكي » بمعناها في السياق الذي وردت فيه من ميثاقنا .

ثم نأخذ إلى القضية الثانية « . ومنطق القائلين بها على النحو التالي :

إن الاشتراكية تعني من الناحية العامة ملكية الشعب لوسائل الإنتاج وإشرافه على الثروة القومية واستمتاعه بخيرات بلاده .. و « جوهر الاشتراكية » في هذه الحدود واحد لا يختلف من مكان إلى آخر « يطبق » الاشتراكية .. وإذن - بناء على هذا المنطق - ليس هناك ما يمكن أن يسمى « اشتراكية عربية » أو اشتراكية هندية أو إنجليزية .. وإنما هناك اشتراكية واحدة .. هي « الاشتراكية العلمية » ويستطردون قائلين .. لقد أفلست اشتراكية أحزاب « الدولية الثانية » فيما قبل تأسيس « الكومنترن » وأفلست المدارس التي انحدرت منها كالفابية وحزب العمال البريطاني وجميع المدارس الاشتراكية في غرب أوروبا .. وكشف الحزب الاشتراكي الفرنسي القناع الزائف عن وجهه .. وبقيت مدرسة واحدة هي « الاشتراكية العلمية » ويقصدون بالطبع « الاشتراكية الماركسية » - أي الشيوعية :

وعلى هذا - في رأيهم - تصبح عبارة « الاشتراكية العربية » خطأ علمياً ، فضلاً عن



مدلولها السياسي الذي قد يعبر عن « أفكار
عنصرية » وعن مفهومات « قومية ضيقة » مما قد
يجعل الاشتراكية العربية على غرار « الاشتراكية
الوطنية » التي نادى بها هتلر أو « الاشتراكية
القومية » التي نادى بها موسوليني . . . ومما يبعد بها
عن (الأساس الفلسفي العلمي) اللازم للبناء
الاشتراكي .

وعلى أن نلاحظ قبل مناقشة هذه الآراء أن
المقدمات التي يسوقونها قد تنفق معهم في أكثرها
ولكننا نختلف اختلافاً رئيسية في النتائج التي
يصلون إليها .

خصائص جديدة

فالاشتراكية العربية ليست مجرد تطبيق لجوهر
الاشتراكية - وإنما هي - مع حفاظها على جوهر
الاشتراكية .. امتداد لواقع ثوري عربي من النواحي
السياسية والاجتماعية والقومية .. مما لا يجعلها
« نسخة كربونية » لأي مجتمع آخر . كما أن
القول بنوع واحد من الاشتراكية هو من
رواسب الجمود العقائدي الذي فجر مشاكل كثيرة
في أماكن كثيرة ، واليوم تشن عليه حملات فكرية
واسعة للتخلص منه .

ونحن القائلين بالاشتراكية العربية لا نختلف مع
أحد في أن « جوهر الاشتراكية » واحد . . . ولكن
المسألة من الناحية « الجدلية » ليست مجرد تطبيق لهذا
الجوهر ، وإنما هي عملية « متكاملة » . . . فالماركسية
مثلاً .. في أصولها وجوهرها لم تتغير عند « لينين » ..

ولكن الذي حدث هو أن « لينين » أضاف إليها
إضافات نظرية وملاحظات تطبيقية مما أمكن معه
القول بنظرية عرفت لدى جميع الشيوعيين
« بالماركسية اللينينية » بل كانوا يطلقون عليها قبل
سنوات « الماركسية اللينينية الستالينية » .

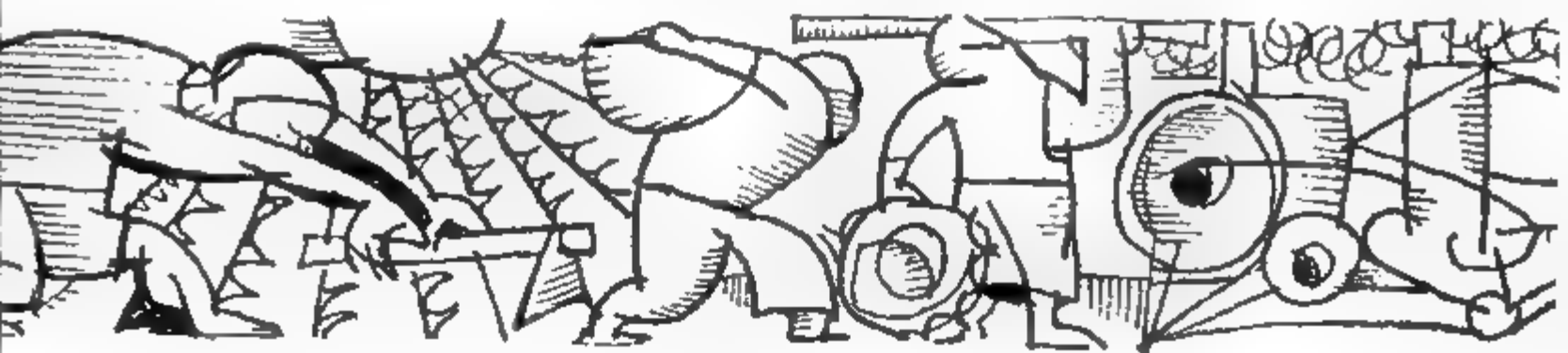
هذا في مجال الفكر . . وفي مجال الظواهر العلمية
فإن « الماء » مثلاً يتكون من « الأكسجين »
و « الهيدروجين » ولكن خواصه ليست مجرد
تجميع لخواص العنصرين المذكورين . . وإنما له
خصائص جديدة تماماً ، لمادة متميزة تماماً . . وكذلك
« السبيكة » فهي ليست مجرد تجميع لخصائص
العناصر التي تتشكل منها . . وإنما هي مادة جديدة
تماماً لها خصائص متميزة تماماً .

والاشتراكية العربية أحدثت من « الإضافات »
الخلاقة ما يجعل منها - مع حفاظها على الجوهر
العلمي للاشتراكية - ليس مجرد تطبيق ، وإنما
نظرية وتجربة جديدة .

وستعرف كل هذه الإضافات في مقارنات بين
الاشتراكية العربية وغيرها من الاشتراكيات
الأخرى .

الاشتراكية العربية والماركسية

يرى الاشتراكيون العرب أن الرسائل
الدنيئة لا تتصادم في جوهرها مع حقائق الحياة ،
وأنها الدافع الخلاق للنشاط المادي .



إن رسالات السماء كلها في جوهرها كانت ثورات إنسانية استهدفت شرف الإنسان وسعادته ، وأن واجب المفكرين الدينيين الأكبر هو الاحتفاظ للدين بجوهر رسالته .

الميثاق — الباب السابع

في حين ترى الماركسية نقيض ذلك عمماً :

على البروليتاريا وهي تسمى في سبيل تحقيق الاشتراكية أن تناضل ضد الأوهام الدينية ، وأن تعمل على تحرير العمال من الاعتقاد بوجود حياة أخرى (لينين ، الاشتراكية والدين

المختارات ، المجلد ١١ ص ٦٥٨ — ٦٥٩) .

● لا يؤمن الاشتراكيون العرب بتأميم الأرض وتحويلها إلى مجال الملكية العامة ، ويؤمنون بالملكية الفردية للأرض في حدود لا تسمح بالاقطاع . ومعروف أن الماركسية ترى تأميم الأرض . وقد خاضت الأحزاب الشيوعية في تنفيذ ذلك صراعاً دمويّاً كالذي أجراه ستالين في حوادث إبادة الفلاحين الشهيرة .

● يؤمن الاشتراكيون العرب بوجود قطاعين عام وخاص يتعاونان في سبيل بناء المجتمع (إن سيطرة الشعب على كل أدوات الإنتاج لا تستلزم تأميم كل وسائل الإنتاج ولا تلغى الملكية الخاصة ، ولا تمس حق الإرث الشرعي المترتب عليها وإنما يمكن الوصول إليها بطريقتين :

أولها : خلق قطاع عام وقادر يقود التقدم في جميع المجالات ويتحمل المسؤولية الرئيسية في خطة التنمية :

ثانيهما : وجود قطاع خاص يشارك في التنمية

في إطار الخطة الشاملة لها من غير استغلال .

على أن تكون رقابة الشعب شاملة للقطاعين مسيطرة عليهما معاً (الميثاق — الباب السادس) .

● يستبعد الاشتراكيون العرب فكرة سيطرة طبقة على طبقة ويقسمون للجميع مجالا لتحقيق

مطالبهم المشروعة في جو من التعاون والسلام الاجتماعي .

« إن الشعب المصري رفض دكتاتورية أي طبقة من الطبقات .. وصمم على أن يكون تذويب الفوارق بين الطبقات هو طريق الديمقراطية الكاملة لجميع قوى الشعب » .

الميثاق — الباب الأول

ولكن « لينين » يقول :

إن نظرية الصراع الطبقي لم يخترعها ماركس ، وقد قال بها البورجوازيون قبل ماركس . . غير أن الإنسان الماركسي هو الذي يتسع لديه مفهوم الصراع الطبقي بحيث يشمل كل مبدأ دكتاتورية البروليتاريا (لينين — الدولة والثورة — المختارات ، المجلد ٧ ص ٣٣) .

● يؤمن الاشتراكيون العرب بمبدأ الإرث والملكية الخاصة غير المستغلة . والماركسية — من الناحية النظرية — تعتبر الملكية أساس الاستغلال وبالتالي لا تقر الإرث المترتب عليها .

وقد يرى قارئ أن تغيرات كثيرة قد طرأت على موقف الماركسيين . . وقد يشير إلى ما ينادى به « الحزب الشيوعي الإيطالي » حول امكانية التحالف بين الشيوعيين والكتوليك . . وإلى عودة الملكية الخاصة في « بولندا » . . وإلى الأبحاث الجديدة حول « دكتاتورية الشعب » بدلا من « دكتاتورية البروليتاريا » وإلى « الثورة السلمية » . . وهذه المظاهر إن دلت على شيء فلأنها تدل على أن الواقع الخي أقوي من الجمود العقائدي . . وإن كان لنا موقف بازائها فهو ندأونا إلى الذين ينكرون علينا « اشتراكيتنا العربية » بأن يخلعوا « الحذاء القطري الحديدي » من فوق رؤوسهم .

● الاشتراكية العربية

● والاشتراكية الوطنية

● أو الاشتراكية القومية

قامت الاشتراكية الوطنية في ألمانيا وعرفت باسم (النازية) وقامت الاشتراكية القومية في إيطاليا وعرفت باسم (الفاشية) ورغم بعض الاختلافات بين النظامين إلا أن هناك سمات مشتركة بينهما :

فهذا النوع من النظام وإن أضاف كلمة «الاشتراكية» إليه إلا أنه قام على فكرة «عنصرية» يمجّد «السلالة البشرية» في ألمانيا أو إيطاليا دون سائر البشر .. وقام على نوع من «عبادة الدولة» .. وفي النهاية على «التوسع الاستعماري» .. وكل هذه الصفات أخرجت نهائياً هذه الأنظمة من نطاق «الاشتراكية» التي تقوم على أسس إنسانية ولا تنفصل عن الديمقراطية وترفع شعار حق تقرير المصير وتقف ضد استعباد شعوب أخرى

صحيح أن كلا من هذين النظامين حاول في بداية الأمر إيجاد حلول لمشاكل العمال الزراعيين والبطالة .. ولكن سرعان ما تحولت هذه الأنظمة إلى خدمة «رأس المال المالي» أشد الفئات العليا احتكارية واستخدمت سلطان «الدولة» في حل مشكلة البطالة مظهرياً بأن تحولت البلاد إلى ترسانة حرب :

أما الاشتراكية العربية في ارتباطها الوثيق بشعار «الوحدة القومية» فإنما تعبر عن مضمون تقدمي .. ذلك لأن شعار «الوحدة القومية» لا يرتبط عندنا بمولد البورجوازية من رحم المجتمع الإقطاعي وإن التطبيق الميكانيكي لمواصفات «القومية» و«حتمية» ارتباطها بالبورجوازية إلى آخر ذلك من الآراء التي احتواها كتاب «جلزرمين» عن (الطبقة والأمة) ، هذا التطبيق الميكانيكي يسوق صاحبه إلى موقف خاطئ .

فإن الدراسة العلمية توضح أن «القومية العربية» اتخذت منذ بداية التعبير عن ذاتها في العصر الحديث بداية تختلف عن القوميات الأخرى التي نشأت لظهور النظام الرأسمالي في أوروبا كما

حدث في (ألمانيا وإيطاليا) .. ولم تتخذ الحركة الوطنية العربية طابعاً دينياً متمصباً (مثل الحركة القومية في البلقان) .. كما أن القومية العربية لا تعبر عن تطلع طبقة اجتماعية إلى سوق واحدة .. ولكنها - وهذا هو الموم - حركة نقابية ضد الاستعمار . فالاستعمار هو الذي مزق وحدة البلاد العربية .. ومن هنا كانت «حركة الوحدة القومية العربية» «حركة اجتماعية تقدمية» لأنها في نضالها ضد الاستعمار تناضل ضد حلفائه من رؤساليين واحتكاريين واقطاعيين .

ومن الناحية الطبقيّة ، أسقطت الاشتراكية العربية تحالف الإقطاع ورأس المال وأقامت تحالف قوى الشعب العاملة .. واتجهت مباشرة إلى «الديموقراطية الاشتراكية» ، وهي تعني مشاركة الجماهير في القضايا السياسية ، وتعتمد أساساً على اللامركزية والإدارة الذاتية . والديموقراطية الاشتراكية تعني أن يصبح كل فرد من الشعب العامل سيد مصيره ... بعبارة أخرى لم تعد «الدولة» في ظل الاشتراكية العربية دولة طبقة أو على وجه التحديد «مجلس إدارة طبقة» كما يقول «لينين» - في الدولة والثورة «ولا تنحاز إلى حماية «رأس المال المالي» كما حدث في النظام الفاشي ولكن سسلعة ثورة ٢٣ يوليو ضربت النفوذ الإقطاعي ، وأزالت سيطرة رأس المال على الحكم ، وألغت الاحتكارات الأجنبية والهيمنة ، وأقامت دولة الشعب العامل .. تحاول حل التناقضات دون حرب أهلية ، ودون مذابح .

والمسألة الهامة أنها تقف ضد القهر الاستعماري ، وتساند كافة الحركات التحريرية ، وتدعم بمواقفها مبادئ السلام والتعايش السلمي .

وبعد ذلك تبقى مقارنة أخرى بين :

الاشتراكية العربية واشتراكيات أخرى

وثمة قوارق أخرى بين الاشتراكية العربية و «اشتراكية حزب العمال» و «الحزب الاشتراكي

الفرنسي « . . فثلاً في « أسبوع التحول الاشتراكي »
إن صبح هذا التعبير - في يوليو ١٩٦١ تم تأميم
جميع البنوك وشركات التأمين والصناعات الثقيلة ،
وقام القطاع العام في غالبية الصناعات المتوسطة
والخفيفة . . هذا عدا القرارات الاشتراكية
الأخرى . . بينما حكومات حزب العمال في أعوام
(١٩٢٣ ، ١٩٤٥ ، ١٩٦٥) استطاعت فقط أن
تؤمم البنك المركزي ومناجم الفحم ومرافق النقل
وأخيراً صناعة الصلب .

والاشتراكية في ظل حكم الحزب الاشتراكي
الفرنسي لم تؤثر في التركيب الطبقي للمجتمع
الفرنسي . . واشتد ساعد الطبقة الوسطى . . ومارس
الحزب عذر السياسة الاستعمارية عندما اشترك في
تدبير العدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦ .

والفارق واضح إذن . . فالاشتراكية العربية
اشتراكية ثورية دينامية والاشتراكيات التي أشرنا
إليها اشتراكيات إصلاحية تدريجية . . والاشتراكية
العربية الإنسانية الطابع والإطار . . وتلك تمارس
اتجاهات عنصرية قومية . .

الاشتراكية العربية اشتراكية علمية

وقد شرحنا فيما سبق الفوارق بين الاشتراكية
العربية وبين اشتراكيات كثيرة أخرى .
وعندما نقول بأن اشتراكيتنا « اشتراكية علمية »
لا نقصد أبداً أنها اشتراكية ماركسية . . أو اشتراكية
ملحدة . . بل نقصد أنه اشتراكية تقوم على الدراسة
العلمية للموضوعة لواقع المجتمع العربي وحركته . .
وتعمل على اكتشاف جميع العوامل التي تؤثر فيه
سواء داخلية أو خارجية . . وقد امتدت حركة
البحث الاشتراكية في السنوات الأخيرة فشملت
غالبية الدول حديثة الاستقلال فوجدنا الأبحاث عن
(الاشتراكية الأفريقية) له « سنجهور » في السنغال .
و « توم مبوبا » في كينيا . . وعن (الاشتراكية
الهندية) له « سام بيرناتد » في الهند وكلها تجمع على

أنها ليست مجرد ترجمة عن الاشتراكية الماركسية
أو غيرها . . ولكن المعنى الذي نود أن نؤكد هنا
هو أن الفكر الاشتراكي من عطاء الذهن ولا يصح
أن يكون احتكاراً للمدرسة بذاتها أو لرائد اشتراكي
بذاته . . وأنه كغيره من الفكر البشري يؤثر ويتأثر
ويأخذ ويعطى ويتخذ صياغته الجديدة حسب البيئة
التي يتشكل فيها . . وهذا ما نقصده بتعبير
« الاشتراكية العربية » وليس معنى ذلك الاكتفاء
بلون واحد من الفكر والتراث البشري بل لقد
أشار الميثاق صراحة إلى شعار (فكر مفتوح لكل
التجارب الإنسانية ، يأخذ منها ويمطعها ، لا يصلها
عنه بالتعصب ولا يصد نفسه عنها بالعمد) .
الميثاق - الباب الأول .

على أن نؤكد في هذا المقام أن ايدولوجية
الاشتراكية العربية ليست ايدولوجية « تيوقراطية »
تقوم على الطائفة الدينية وليست ايدولوجية « مادية »
تقوم على الحتمية التاريخية التي تلغى إرادة الإنسان . .
وليست ايدولوجية « المنافسة الحرة » التي سادت
في غرب أوروبا ولكنها ايدولوجية تجمع بين
الاقتصاد الموجه الذي يقوم على التخطيط وبين
الديموقراطية الموجهة وبين الثقافة الروحية التي
تستمد جذورها من التراث الحضاري والديني .

وأن نؤكد أيضاً أن الاشتراكية العربية تواجه
ظروفاً ومتطلبات ليس من الختم أن نجدها في أماكن
أخرى . . ذلك لأنها في هذه الظروف التاريخية هي
أحد عناصر ثلاثة للنضال العربي وهي الحرية
والاشتراكية والوحدة . . وهي جميعها لا تنفصل . .
فالحرية طريق للاشتراكية والوحدة . . والاشتراكية
تأكيد للحرية وطريق اجتماعي للوحدة . . والوحدة
تهيئ للدعائم الحرية وامكانيات هائلة أمام المجتمع
الاشتراكي . .

(ان جهوداً طيلة من العذاب والامل بلورت

في نهاية المطاف أهداف التمثال العربي ظاهرة واضحة صادقة في تعبيرها عن التفسير الوطني للأمة وهي الحرية والاشتراكية والوحدة ..)
الميثاق - الباب الثاني

ثورة يوليو ١٩٥٢

وكان لا بد لتطبيق الاشتراكية في بلادنا من ثورة ذات منهج واع متقدم ، وذات خطة سياسية واجتماعية .. وكانت عملية التمهيد للاشتراكية تشمل على ازالة العقبات وبذات الوقت تحمل هذه الخطوات وضع أسس مجتمع اشتراكي .. ونجمل الموضوع في :

١ - قيادة ثورية من نوع جديد :

رفعت الثورة شعارات العدل الاجتماعي إلى جانب شعارات الاستقلال الوطني أي أنها لم ترفع الشعارات الوطنية لتساوم عليها لقاء مكاسب اقتصادية أو البقاء في الحكم كما فعلت أجزاء من البورجوازية المصرية عام ١٩١٩ ، وإنما كان التمثال من أجل الاستقلال بهدف إعادة بناء المجتمع :

٢ - الأحزاب القديمة والاشتراكية :

لم يكن من المتيسر لأحزاب تقف على قمة الهرم الاجتماعي تمثل الاقطاع والرأسمالية أن ترفع شعارات الاشتراكية .. كذلك كانت المنظمات اليسارية معزولة عن الشعب ومفهوماتها تصلح لمجتمعات غير مجتمعنا .. ولهذا فإن حل الأحزاب أتاح فرصة لبناء الوحدة الوطنية في سبيل البناء الاجتماعي :

٣ - الاستعمار علو الاشتراكية :

كانت جيوش الاحتلال تابعة للدولة يقوم نظامها الداخلي على الرأسمالية الاحتكارية ونظامها

الخارجي على التوسع الاستعماري .. وطرد هذه القوات كان خطوة أساسية لأي إصلاح .
٤ - ازالة سيطرة رأس المال :

كانت النسبة الكبرى من رأس المال المحلي وخاصة روعوس الأموال الكبيرة متداخلة مع رأس المال الأجنبي ، وبهذا شكلت فئة كبار الرأسماليين جهة واحدة مع روعوس الأموال الأجنبية في بلادنا ، وكان عليها بحكم وضعها الطبقي أن تسعى لحماية مصالحها عن طريق الحكم أو طريق السيطرة على العناصر الحاكمة .. وقد عملت الثورة على زوال هذه العقبة .

٥ - الإصلاح الزراعي :

وضع الإصلاح الزراعي نهاية لسلطة الاقطاع التقليدية ، وهذه السلطة كانت تعوق حركة التصنيع أساساً ، ولا تخفى بالطبع أهمية التصنيع بالنسبة للاشتراكية :

٦ - التصنيع :

الاشتراكية تتجه إلى سد احتياجات الفرد ، وهذه أمور لا يمكن أن تتم في ظل الوضع الزراعي القديم .. وقد عملت الثورة على تشجيع الصناعات القائمة فعلاً وادخال صناعات جديدة تعتمد أساساً على التصنيع الثقيل بالذات .

٧ - التأمين :

لا شك أن التأمين في مثل ظروف بلادنا حيث تم القضاء على سيطرة رأس المال وانتهاء سلطة الإقطاع ، يقوى قطاع الدولة الذي أصبح في ظل الأوضاع الجديدة قطاع الشعب :

ونختم هذا البحث بالحديث عن الظروف العالمية .. فالمجتمع العربي ، شأنه شأن أي مجتمع آخر ، له أوضاعه الداخلية التي تعكس تفاعلات خارجية ، وبذات الوقت لا يمكن أن يتفادي التأثير

الرأسمالية قد سلكت بعد الاستقلال ما يمكن أن نسميه (الطريق اللارأسمالي) وأتاح هذا الطريق الفرصة واسعة للاتجاهات الاشتراكية في كثير من البلدان حديثة الاستقلال .

٣ - الموقف العالمي :

تبلور الاتجاه نحو الاشتراكية العربية في ظل موقف عالمي جديد . . . إذ أن الصراع المذهبي الحاد الذي تميز به القرن العشرون قد خضت حداثته إلى درجة كبيرة وظهرت على النطاق الفكري آراء جديدة كدولة الشعب والثورة السلمية وحل المتناقضات الطبقية سلمياً والتخلي عن الأفكار الرأسمالية العتيقة وحل الاقتصاد الموجه بدلاً من الاقتصاد الحر ونشأت احتمالات كبيرة لأفكار وتجارب اجتماعية جديدة .

وظهر أن حقائق الواقع أقوى من كل دعاية مذهبية . . . وتمثلت هذه الأمور في التغيرات الهائلة التي حدثت داخل المجتمع الرأسمالي والمجتمع الشيوعي . . . وأثبت التطور أن المذاهب بشكلها التقليدي تحولت إلى (قوالب جامدة) وأن إخضاع المجتمعات الحية لها فيه تعسف كبير .

والكتلة الشيوعية دب فيها الانقسام الحاد . . . والمعسكر الرأسمالي ظهرت تناقضاته ووجدنا «الصين» تتفق مع «فرنسا» في معارضة «معاهدة موسكو للحظر الجزئي للتجارب النووية» وتتقرب إلى «باكستان» . . . في الوقت الذي تهاجم فيه موسكو

بالظروف الخارجية التي تحيط به . . . ولم يعد من الممكن في عالم اليوم تجنب الانعكاسات التي تلقى بها المؤثرات الخارجية . . . ومن هذه الظروف العالمية ما يلي :

١ - وضعية جديدة في المعسكر الشيوعي :

أصبح من الملحوظ أن المعسكر الشيوعي قد دخل وضعية جديدة تختلف عن تلك التي كان يتخذها منذ سنوات وذلك بفعل التغيرات الاجتماعية الداخلية والخارجية . . . فالخلافات الحادة تمزق أحشائه ابتداء من تجربة يوغوسلافيا وامتداداً إلى موقف ألبانيا ثم الانقسام الكبير بين الصين والاتحاد السوفييتي . . . مما أصاب الشيوعية الدولية بالتفكك وأصبح من العسير على «مركز واحد» أن يدير الصراع الطبقي على النطاق العالمي . . . وانتهت إلى الأبد خرافة «الطريق الواحد» نحو الاشتراكية . . . وتمددت هذه الطرق وأمكن القول بما يمكن أن نسميه «الاشتراكيات المحلية» التي تمارس تجربة «التكر المفتوح» وبذات الوقت تحتفظ بخصائصها الذاتية . . . ومن هذه «الاشتراكية العربية» .

٢ - تغيرات داخل العالم الرأسمالي :

وتعرض العالم الرأسمالي لمؤثرات خارجية وداخلية ، فتبار الاشتراكية أخذ يشمل معظم أجزاء العالم . . . وأدرك علماء الاقتصاد البورجوازيون أن الأرض التي تقف عليها الرأسمالية ليست هي ذات الأرض القديمة . وأن مطالب الجماهير لم يعد من الممكن مواجهتها بنفس الأساليب القديمة . . . فوجدنا عالم الاقتصاد الأمريكي «سارليفتان» يتحدث عما أسماه (الاقتصاد المختلط) . . . وروجوا هناك (لنظرية الرأسمالية الشعبية) وعبر عن هذه النظرية «جون فيشر» في كتابه (خير خطة للولايات المتحدة) . . . وزاد الاتجاه إلى التأميم في إنجلترا وفرنسا . . . المهم هو أن البلدان التي كانت تخضع لنفوذ الدول



وبلغراد .. وفرنسا تعرض بشدة على إشراك بريطانيا في السوق المشتركة وتدين التدخل الأمريكي في أوروبا والبلدان الأخرى في الوقت الذي تقيم صلات ودية مع موسكو وبوخارست .

والاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية تحاولان تصفية خلافتهما وتجنب الحرب المكشوفة . هذا كله في وقت تتأكد فيه تجارب اجتماعية جديدة كتلك التي تقوم في السويد والدانمارك والنرويج والتي تمزج بين الأيديولوجية الديمقراطية والأيديولوجية الماركسية .. وتظهر فيه نظريات جديدة تمزق خرافة « وحدانية » هذا المذهب أو ذاك .. مثل نظرية (مراحل النمو) التي قال بها « والت ويتمان روستو » وأفكار « جول موك » في فرنسا .

٤ - عصر الاشتراكية والتعايش السلمي وانهايار الاستعمار :

أصبحت الاشتراكية سمة العصر الحديث وهذا ما يشكل ظروفاً مواتية للاشتراكية العربية .. إل جانب « التعايش السلمي » الذي يفرض نفسه أكثر فأكثر .. فالتعايش السلمي بالنسبة لنا - نحن العرب - يعني أن الفرصة مواتية تماماً لبناء النظام الاجتماعي الذي نريده ، ويعني أن كل طاقاتنا وجهودنا وقوانا البشرية وثرواتنا ومصادرنا الطبيعية وغيرها يمكن أن نوجهها لبناء المجتمع الاشتراكي .. ويعني أن الفرصة مواتية لتنفيذ من تجارب وخبرات جميع البلدان وجميع الأنظمة دون ضغط ..

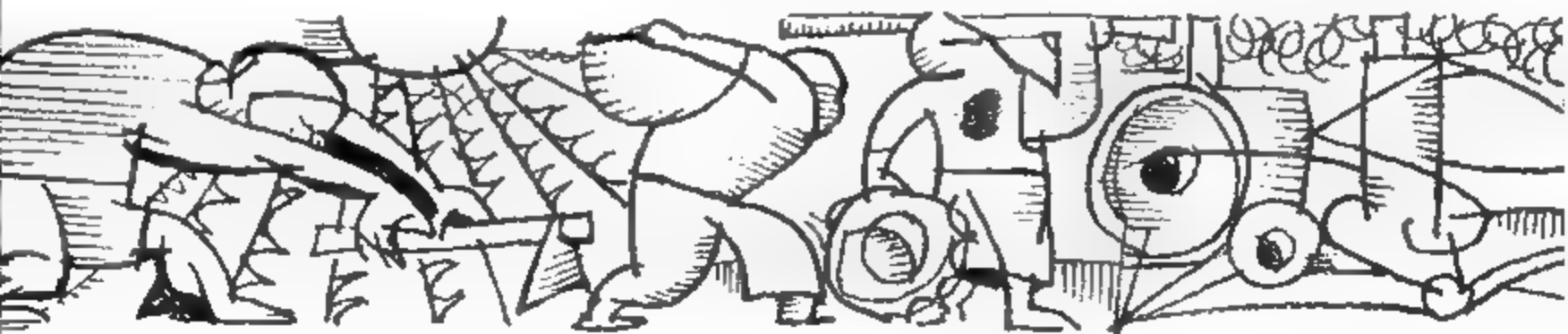
ويمكن القول إن العالم قد دخل مرحلة انهيار الاستعمار عدو الاشتراكية التقليدي مما يشمل نوعاً من الحياة الطبيعية لنظامنا الجديد .. فالبلدان الاستعمارية التي كانت تبسط نفوذها على مساحات تفوق مساحتها الأصلية عشرات المرات قد أخذت تنكش داخل حدودها .. وانهايار النظام الاستعماري يقف في الأهمية بالنسبة للاشتراكية العربية ، على قدم المساواة ، مع انتصار الاشتراكية ، ذلك لأن النظام الاستعماري عدو تقليدي للوطن العربي .

٥ - التقدم العلمي :

يجل المكتب الهندي للدراسات البرلمانية في بحث بعنوان (مستقبل الديمقراطية في آسيا) عبارة تهمننا هنا .. يقول (إن العالم اليوم يتجه إل المشاركة في انتفع بإنتاج الإنسان ، في أي مكان ، فلم تعد عوامل التطور في أي مجال من مجالات الحياة مسألة خاصة بدولة دون أخرى ، بل إن النكر الإلإلإلإل قد أصبح وحدة يعمل لخير المجموع) .

ونحن الآن أمامنا خبرات العالم كله ، وكل نتائج التقدم العلمي والصناعي والتكنولوجي .. وآخر ما وصل إليه العلم في مجال الذرة واستخدامها في الوسائل السلمية .. والتقدم الهندسي والآلي .. وقد دخل العالم عصر الفضاء ، وأصبحت البشرية تملك أقوى سلاح في يدها للتغلب على صعاب الطبيعة وتسخيرها لخير الإنسان :

• • •



ومن سياق العرض السابق . . يتبين أنه لم يعد من المحتم على البشرية أن تسلك طريقاً اجتماعياً واحداً . . لقد تعددت الطرق نحو الاشتراكية . . وإن كان هناك « جوهر » واحد للاشتراكية إلا أن الإضافات التي تدخل على هذا الجوهر كفيلة باعطائه صياغة جديدة . . وأصبح هناك اتساع أمام الفكر الاشتراكي وانهارت محاولات حبسه في

قمقم نظري . . وكثرت التجارب الاشتراكية الجديدة . . وأمسك شعبنا بقضية الاشتراكية يصونها ويعززها . . ووضعت الأسس الكفيلة بتحول المجتمع من الاقطاعية والرأسمالية إلى الاشتراكية . . ومن خلال هذا كله تترعرع « الاشتراكية العربية » ظاهرة جديدة تستحق الدراسة والتأمل .
لمعى المطيعي

ما وراء النهر وتحت الأشجار

هذا هو عنوان آخر قصة كتبها همنجواي قبيل وفاته ، ويتنبأ النقاد لتلك القصة بأنها ستكون حدث الموسم الأدبي القادم ، ففضلاً من كونها قصة كتبها واحد من أشهر كتاب العصر فهي تمتاز بجملة خاصة هي عنصر التشويق ، فقد حظرت همنجواي نشرها في فرنسا وهو على قيد الحياة . ولذا نجد أن الجمهور الفرنسي هو أكثر الجماهير انتظاراً وقلقاً لهذا الحدث الأدبي الذي كان محظوراً حتى أصبح مرغوباً . ولا يعرف حتى الآن ما السبب الحقيقي الذي جعل همنجواي يستثنى فرنسا دون غيرها من البلدان ، قبل الرغم من المداء الذي كان همنجواي يظهره للقادة الفرنسيين في مراسلاته أيام الحرب ، إلا أن هذا المداء لا يبرر لنا حظر نشر القصة في فرنسا ، فالقصة بعيدة من حيث المضمون ومن حيث الأحداث عن التاريخ السياسي لفرنسا .

وقصاري ما يقال حتى الآن عن قصة همنجواي هذه أنها تعتبر رداً على قصته المشهورة « وداعاً للسلح » فموضوعها قصة حب بطلها كولونيل أمريكي متقدم في السن ، ومكانها الهندية وزمانها بعد الحرب . وكل ما نعرفه من البطل حتى الآن هو أنه يعلم أن نهايته قريبة ، فيحاول جاهداً أن يستمتع بالبقية المتبقية من حياته . وعلى ذلك يمكن للنقاد أن يأخذوا القصة على أنها صورة لنهاية همنجواي نفسه . همنجواي الإنسان الذي كان يتنبأ بموته ويلبس مدى عجز الحب من أن ينقذه من هذا الموت . وهكذا ستدخل قصة « ما وراء النهر وتحت الأشجار » عالم الروائع الأدبية وتلمح بشقيقاتها ثلاث : « وداعاً للسلح » و « لمن تدق الأجراس » و « المعجوز والبحر » .



● إننا نرفض المفهوم الرأسمالي الحرية ، كما نرفض المفهوم الشيوعي لها ، ونعتقد أن الفلسفة الاشتراكية هي أقدر الفلسفات الاجتماعية على فهم حقيقة الحرية والتفطن إلى مشكلاتها التطبيقية .

● إن نجاح السعي إلى تحقيق الحرية الاجتماعية بمعناها الاشتراكي متوط بشيء واحد ثابت وأصيل ، وهو تعميق مفهومها الصحيح لدى الأفراد بحيث تتكون لديهم الحوافز والقدرات التي تعطي الفعالية لعملية تبادل الحقوق والواجبات .

● يقوم الفكر الاشتراكي أساساً على أن ثمة علاقة متوازنة بين الحريات الفردية ، وأن هذه العلاقة يضبطها القانون الذي يوضع بطريقة ديمقراطية أي أن الشعب يشترك عن طريق مثليه في وضعه والموافقة عليه .



مفهوم الحرية في المجتمع الاشتراكي

عبد الفتاح العدوي



الصارخ أن تحرم هذه الإرادة من حق ممارسة قدراتها على الصعيد الاجتماعي المنفوخ . ولا شك في أن أى نظام اجتماعى لا يكتب له البقاء ، ولا ينجح في تدعيم مبادئه ، وتأكيد الالتزام بها من ناحية الأفراد ، ما لم يأخذ في الحسبان إمكانات الطبيعة البشرية ، ومطالبها العادلة السوية . وأى نظام لا يتحرى في موافقة هذه القاعدة العامة لا يمكن أن يحظى من الأفراد بالاستجابة التلقائية والقبول السهل ، لأن البديل لذلك هو أن يضطروهم إلى غير ما هم مهثون له بالفطرة ، ويقصر الطبيعة البشرية على غير ما يتسق ونداءاتها المعلنة .

قالوا عن حرية الإرادة

والواقع أن الآراء والنظريات قد تشعبت بدرجة كبيرة فيما يختص بحرية الإرادة :

فبعض الفلاسفة يرى أنها وهم خادع لا وجود له في عالم الإمكان والواقع . وأصحاب هذا الرأي يؤمنون على ما توصل إليه علم النفس حين أكد أن الفرد تصنعه بيئته ، وبصوغه ماضيه . فثمة عوامل مركبة « بيئية ووراثية » تكمن وراء تصرفات الفرد وتوجهها بغير إرادة منه ، وأحياناً كثيرة على الرغم من هذه الإرادة . وحرية الإرادة ، بناء على هذا التصور ، خداع للنفس لا ينبغي التعويل عليه في عمليات البناء الاجتماعي :

والأخلاقيون يرفضون هذا التصور ، ويقولون إنه بغير إرادة حرة تبطل نظرية الخير والشر التي تنبئ أصلاً على أساس أن للإنسان إرادة تستطيع أن تطلب الخير وتجنب الشر ، فإذا بطل القول بإرادة حرة سقطت مسئولية الفرد عن أعماله ، وأصبحت القوانين التي تحاسب الناس على أعمالهم عسفاً لا مبرر له ولا سند .

وآخرون يقولون بالخير ، أى بانعدام الإرادة

لا بد للباحث في الحرية أن يبدأ أولاً بالبحث في حرية الإنسان من حيث هو إنسان ، ثم يرتب على النتائج التي يصل إليها ما يعتقد بشأن حرياته الاجتماعية . والبحث في حرية الإنسان هو ما اصطلاح فلاسفة الفكر السياسى على تسميته بـ « حرية الإرادة » . فهل يملك الإنسان إرادة حرة في مواجهة القوى الطبيعية المختلفة . ؟ ؟ وهل يستطيع التصرف على هواه في كل ما يأتى ويدع من شئون حياته العملية . ؟ ؟ بل هل يقدر على الانعتاق كلية من عقال المادة ، التي يتركب منها جسده ، وهو بصوغ أفكاره ونظراته إلى الأشياء والناس ؟ ؟

هذه وغيرها أسئلة لا بد من الإجابة عليها قبل التصدى للبحث في حرية الفرد في المجتمع الذي يعيش فيه . ولذلك رأينا أن دعاء الحرية الاجتماعية قد يدعوا أولاً بالثبات إرادة حرة للإنسان من حيث هو كذلك ، ثم أسوا على هذا حق غير المنازع في حرية العمل في المجتمع . وهذا هو « جان چاك روسو » يصبح مستنكراً : لقد ولد الإنسان حراً ، ومع ذلك فهو مصفد بالأغلال في كل مكان . وما زالت صيحة عمر بن الخطاب تنوى في الآذان : لم استعبدم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً . ؟ ؟ والقضية هنا واضحة لا لبس فيها ، وهي أنه إذا كان الإنسان ، قد ولد له إرادة حرة فن الظلم

إنسان . والإنسان جسد وروح . ولئن كان للجسد متطلباته المادية ، فلروح كذلك متطلباته المعنوية . وقد تعوق متطلبات الجسد متطلبات الروح كالإنسان الذي يسرق ليسد خصاصته رغم إيمانه العميق بأن السرقه رذيلة ، ولكن متطلبات الروح تؤثر كذلك وبالفعل في متطلبات الجسد ، كالإنسان الآخر الذي يجوع ولا يسرق رغم أن فرص السرقه مواتية له .

وتبرز مشكلة الجبر والاختيار في شكل آخر حيث يقال إن الاختيار هو ممارسة لقوى العقل على أعلى مستوياته الممكنة ، في حين أن الجبر هو الرضوخ لشهوة الجسد . فالعقل والشهوة هنا ضدان متقابلان حيث تكون الشهوة نوعاً من العلية الطبيعية المسيطرة على سلوك الفرد ، ويكون العقل هو القوة التي تتدخل لتحطيم جبروت الشهوة ، وتخوير الإرادة من عقلمها ، وهكذا فإنه يقال عن الخاضع لشهوته إنه فاقد الإرادة ، كما يقال عن الفرد إنه حر الإرادة كأنه غير خاضع لشهوته .

وتتمثل المشكلة على نحو آخر . فالإنسان مجبر لأنه خاضع لقوة أمل : أو لأنه مسيطر على الكائنات والأكران . وهو سوق إلى أعماله بتأثير هذه القوة العليا ولا إرادة له أمامها فيما يأتي ويدع من أعماله بيد أن المؤمنين بحرية الإرادة لا يسلّمون بهذا المنطق بل يؤكدون أنه وإن كانت إرادة الرب فوق إرادة العبد ، لأنه سبحانه هو الذي يحييه ويميته بغیر إرادة منه ، إلا أن إرادة المخلوق تجد متنفساً لها في مجالات أخرى غير الحياة والموت . فالإنسان يعيش حياته على النحو الذي يريد ، وإلا لكان من الحتم اللازم أن تصبح حياة الناس جميعاً صورة واحدة تتكرر ملايين المرات على مدى التاريخ ، لأنها حينئذ ليست سوى نتاج إرادة واحدة ، هي إرادة الرب الأعلى . وهذا بالطبع فرض يناقض الواقع فالناس ينهبون في حياتهم مذاهب شتى مما يقطع

الحرّة ، ولكن على أساس من العلية الآلية الشاملة فهم يعتقدون في وجود أسباب خارج الكيان البشرى نفسه ، وذات قدرة فعالة على وضع أعمال الأفراد في أنماط سلوكية جامدة يمكن التنبؤ بها سلفاً قبل أن تبرز على الصعيد المنظور . فالفلاح ، مثلاً ، لا يستطيع أن يزرع القطن في أى وقت شاء ، لأن العوامل الجوية تجبره على أن يقوم بعمله وفقاً لظروف لا فكاك له منها ولا قسرة له على تغييرها .

وثمة فريق ثالث يرى أن الجبر حقيقة بالفعل واقعة ، بيد أنها لا إلى أسباب خارج الكيان الإنسانى ، بل إلى دوافع قاهرة تحرك الجسم البشرى من الداخل . فالتحليل العلمى للجسم يثبت أنه خاضع لتأثير قوى فيزيائية وكيمائية كائنه في داخله ، ولا مناص له ، في حركاته وسكناته ، من الانصياع لضغطها الجبار . وهو ، بنوع خاص ، واقع في قبضة جهازه العصبى بتركيباته البالغة التعقيد وما هو معرض له من تأثر سريع وعنيف بالعوامل النفسية والظروف الخارجية . ولأن هذه القوى داخلية كان تأثيرها في تشكيل سلوك الفرد أشد ، وكان أمّله في الانعتاق من أسرها أضال ، فهي بهذه المثابة تخريب داخلى غيىث لإرادته ، وليست غزواً مكشوفاً يأتيه من الخارج ، ويستطيع الاحتياط له مقدماً ، واسطناع الحيلة لصدّه .

ويقابل هذا ما يقوله المؤمنون بالاختيار ، أى بالإرادة الحرّة ، فهم يؤكدون أن الجسم البشرى ، وإن كانت تحكمه عدة عوامل لها قدرة على التخلص منها ، إلا أنها جميعاً منوطة بتحقيق حاجاته الأساسية . والجسم حين يتحرك لكفالة هذه الحاجات لا يمكن أن يقال عنه إنه يتحرك برغمه ، بل الأوفق أن يقال إنه يتحرك تلقائياً ، وبحكم رغبته الخالصة في استيفاء متطلباته الضرورية .

ثم من قال إن قضية الإرادة الحرّة هي قضية جسد فحسب ... ؟ إنها في مناهها الصحيح قضية

بأن لهم إرادات مستقلة ، وأن هذه الإرادات لا بد أن تكون إرادات مختلفة :

وما هي الإرادة ؟

ومن الحق أننا لا نستطيع أن نقطع برأى في مشكلة حرية الإرادة ما لم نعرف أولاً ما هي الإرادة . . . ؟ ؟

وعندنا أن من المسلمات التي لا تحتاج إلى برهان أن لكل إرادة مريداً يسمى إلى غاية . وينبثق من هذه الحقيقة الثابتة بدايات ثلاث تمثل العناصر الأساسية للإرادة ، وهي :

أولاً : وجود مزيد يتحمل الأشياء ، ويفاضل بينها ، أي أن هذا المريد هو بالضرورة وإنسانه ثانياً : ولأن هذا المريد إنسان فلا بد أن يكون موضوع الإرادة ذا شقين أحدهما مادي يتعلق بمحاجات الجسد والثاني معنوي يختص بتطلعات الروح .

ثالثاً : إن الإرادة لا يمكن أن تكون في الفراغ أي بغير هدف ، بل إنه لكي تتحقق فيها صفة الإرادية لابد أن تتعلق بغاية ، وتتشرف إلى تحقيقها .

ومن هنا فأننا نجد المبرر لما يقال من أن الإرادة الإنسانية تنشطر إلى شطرين : أحدهما طبيعي متعلق بالجسد ، والثاني عقلائي ويختص بالفكر .

وهنا يجدر بنا أن نلاحظ أن الإرادة الطبيعية هي في ذاتها وحقيقتها إرادة حياة لأنها موكولة بتحقيق مطالب البدن الذي بغيره لا تنسى كينونة الحياة البشرية . وهي لذلك إرادة نشطة دائماً وإن كان نشاطها بدرجات متفاوتة في الأفراد المختلفين .

وأما الإرادة العقلانية فهي إراد فكرية ، ولذا فإنه ليس من الحتم اللازم أن تكون أبداً في حالة نشاط لأنه بغير نشاطها يمكن أن تستمر الحياة طالما أن الإرادة الطبيعية لا تنفي عن تلبية مطالب الجسد .

نقول هذا وفي ذهننا ما قاله بعض فلاسفة الإرادة من أمثال « شوبنهاور » الذي قرر أن الإرادة والبدن شيء واحد ، وأن العقل صفة عرضية

طارئة لا أثر لها في تشكيل الإرادة . ونحن نرفض هذا المنطق لثلاثة أسباب :

أولها : أن إلغاء دور العقل في تشكيل السلوك البشري غير مقبول لأنه غير معقول ، فهذا الإلغاء يهبط بالإتسان إلى درك الحيوانات العجباء .
وثانيها : أن دور العقل في هذا الصدد هو :

بوجه عام ، دور الحافظ الذي يحض على تنظيم الإرادة الطبيعية ، وإعلاء غرائز الجسد . وليس في هذا ما يناقض الإرادة الطبيعية باعتبارها إرادة الحياة ذاتها .

وثالثها : أنه وإن كانت الإرادة العقلانية ليست في حالة نشاط دائم بالنسبة لكل فرد على حده ، فإنها من غير شك في حالة نشاط دائم بالنسبة للإنسانية جمعاء . فالصفة الغالبة على الإرادة العقلانية أنها إرادة عامة وليست إرادة خاصة بفرد أو مجموعة من الأفراد . ونعني بذلك أنها إرادة معايير شاملة توضع لضبط السلوك البشري ، ولا يشترط البتة أن يكون كل شخص قد اشترك بصفته الفردية في وضع هذه المعايير ، بل ولا يشترط لتحقيق الإرادة العقلانية بصفتها العامة أن يلتزم كل فرد على حدة بهذه المعايير العامة . وطالما وقع الفرد ، أي فرد ، تحت وطأة حافز يحضه على السعي نحو التزام المقاييس السلوكية العامة ، فهذا الفرد قد تحققت لديه إرادة عقلانية بجانب إرادته الطبيعية :

وهل الإرادة حرة ؟

والآن نقف لنسأل : هل الإرادة حرة .. ؟
في اعتقادي أنه لا يمكن القول بحرية مطلقة ، كما أنه لا يمكن القول بحرية مطلقة ، وإنما الصحيح أن يقال إن الإرادة الإنسانية بشخصها الطبيعي والعقلاني إرادة مجبرة ومختارة معاً ، أي أنها إرادة حرة ولكن في نطاق محتمات معينة يفرضها تكوين الإنسان البيولوجي أو بيئته أو وراثته أو طبيعة القوى

ولذلك فإن نطاق هذه الحرية يتسع أمام الإرادة العقلانية حتى يمكن أن يقال ، بصفة عامة إن الإنسان هو خالق أفكاره وصانها الأوحاد . ولا تناقض بين هذا وبين ما قررناه من لحظة من أن معتقدات الإنسان غالباً ما تكون وليدة الظروف التي تحاصره ، لأن الإنسان في هذه الحالة هو الذي يستخلص من تلك الظروف ما يجب ، وما لا يجب عليه أن يعتقد : ويؤمن به .

حرية الفرد الاجتماعية

وكما أن الإرادة الإنسانية حرة . ولكن في نطاق الجبر ، فكذلك حرية الفرد الاجتماعية هي عندنا حرة بالمثل محددة ، أي في نطاق محتمات اجتماعية تقتضيها ضرورة التعايش الاجتماعي . فلا نحن نقول بأن الفرد حر في سلوكه الاجتماعي يصوغه كيف يشاء ، وعلى نحو ما يعين طرأ ، ولا نحن كذلك من القائلين بسلبه كل حرية اجتماعية ، وتركه خادماً مطلقاً برادعل شيء لا إرادة له فيه ، ويتلقى الأمر فلا يملك إلا أن يهرع صاغراً إلى تنفيذه . ونحن لا نقول بهذا ولا بذلك لأننا نرى أن أمور الناس في مجتمعاتهم لا تستقيم إلا إذا سارت وفق طبائعهم المركبة فيهم ، والتي تقطع بأن إرادة الإنسان خليط من القدرة والعجز ، ومزيج من السلب والإيجاب ، ومن ثم فهو موثر متأثر ، وفاعل منفعل . . .

ويتأسس على ذلك أننا نرفض المفهوم الرأسمالي للحرية ، كما نرفض المفهوم الشيوعي لها ، ونعتقد



الكونية المحددة به : فالإرادة الطبيعية مجبرة لا شك في ذلك ، لأن التركيب البيولوجي للإنسان يضطره إلى أن يأكل ليعيش ، ولكنها في ذات الوقت حرة في نطاق هذا الجبر نفسه ، بمعنى أن الإنسان يستطيع أن يفاضل بين أنواع المأكولات المختلفة فيؤثر صنفاً من الطعام على صنف آخر من غير أن يكون خاضعاً في ذلك لأي قوة خارجية عنه .

ومثل هذا يقال عن الإرادة العقلانية ، فهي حرة طالما أنها تنسجم مع القواعد الخارجية التي وضعها هي بنفسها بالقصد والروية والوعي . والفرد حر في أن يعتقد ما يشاء ، وفي أن يضع لنفسه القواعد التي يريد ، ولكن هذه الحرية ليست مطلقة تماماً من قيود الجبر ، لأن معتقدات الإنسان غالباً ما تتأثر بالظروف التي تكتنفه ، وفي أحيان كثيرة لا تكون هذه المعتقدات سوى نتائج طبيعي للمؤثرات الخارجية ، وابن صادق البنوة للعوامل المحيطة .

ومثل الإرادة الإنسانية كمثل المياه المنحدرة من حضن الجبال . . . لتنتقل بين الصخور إلى السفح السحيق . فاندفاع المياه من القمة إلى السفح حتمية لا مماناة فيها ، ولكنها مع ذلك ، وبفضل القوة الذاتية فيها ، تختار من بين مسارب الجبل وشعابه أقلها مقاومة لها ، وأعوها على الوصول إلى المصب الذي تتدفق إليه .

وبالطبع فإن هذا قياس مع الفارق الكبير ، ولكننا أردنا به أن نؤكد حقيقة الحقائق بالنسبة لحرية الإرادة ، وهي أنه يفرض هذه الإرادة عياء وبغير عقل ، فإن لها بالقطع حظاً من الحرية والاختيار كحفظ الماء المنحدر بين الصخور من قمة الجبل إلى قاع السهل . ولا جدال في أن العقل ، أو القدرة على التفكير ، تجعل عملية الاختيار أكثر فعالية .

أن الفلسفة الاشتراكية هي أقدر الفلسفات الاجتماعية على فهم حقيقة الحرية ، والتفطن لك مشكلاتها التطبيقية .

فإذا كانت الفلسفة الرأسمالية تقوم على أساس أن الإرادة حرة من كل قيد ، وأن الحريات الاجتماعية يجب من ثم أن تطلق رضاء بغير ضابط ، وإذا كانت الفلسفة الشيوعية تقوم على أساس التسليم بحتميات لا مهرب منها ، ولا مفر ، فإن الاشتراكية تؤمن بارادة الإنسان وقدرته على صنع مستقبله على أن تكون حركته نحو هذا المستقبل حركة جماعية مقيدة بالتزامات الأفراد قبل بعضهم بعضاً .

والفكر الاشتراكي يتوصل إلى مفهومه الصحيح للحرية عن طريق معالجتها من ثلاثة جوانب أساسية : أولاً : علاقة الحرية بالمجتمع . ثانياً : علاقتها بالسلطة . ثالثاً : علاقتها بالاقتصاد .

وفيما يتعلق بعلاقة الحرية بالمجتمع فإن الفكر الاشتراكي يرى أن مشكلة الحرية الاجتماعية تحل عن طريق التسليم بأنها ، أي الحرية الاجتماعية ، لا تتحقق في جوهرها الأصول إلا إذا تحققت التوازن بين القوى الاجتماعية المختلفة . فلا يمكن أن تتحقق الحرية الاجتماعية إذا اختل هذا التوازن وطغت قوة واحدة في المجتمع على سائر القوى ، لأنه إذا حدث ذلك أصبحت الحرية من حق هذه القوة الطاغية وحدها . وهذه هي الديكتاتورية التي تنعدم في ظلها الحرية ، اللهم إلا حرية القوة الحاكمة في العنف والتسلط . ولا يجب أن يفهم أن هذا التوازن يقوم على أساس تفتيت المجتمع إلى قوى كثيرة ضعيفة ، لأن هذا يؤدي بالضرورة إلى خلق مجتمع مفكك ممزق الأوصال ، بل إنه يقوم أصلاً على أساس توحيد قوى الشعب في تجمعات كبيرة وقادرة على إحداث المواجهة المتعادلة في المجتمع منعاً لطغيان إحدى الجماعات على سواها ، واغتصاب السلطة لنفسها .

وهذه المواجهة المتعادلة تتم بإحداث نوع من التعادل التزيه بين الحقوق والواجبات في المجتمع الواحد .

والحقوق والواجبات في المجتمع تمر بدورة ثلاثية ، إن صح هذا التعبير . فلفرد قبل الفرد حقوق والمجتمع قبل الفرد حقوق ، وعليه له حقوق مزاولة . فثمة طرفان أصيلان في هذه القضية ولكنهما يتواجهان على أنحاء ثلاثة : وهما الفرد والمجتمع . وتكون المواجهة الأولى من الفرد للفرد ، والمواجهة الثانية من الفرد للمجتمع ، والمواجهة الثالثة من المجتمع للفرد .

في المواجهة الأولى يتبادل الأفراد الحقوق والواجبات على أساس من العدل الذي يرباه المجتمع نفسه ، أو الدولة .

وفي المواجهة الثانية نرى الفرد يواجه الدولة ويطالبها بحقوقه وسنده في ذلك انتهاؤه إلى تجمعات شعبية قوية قادرة على الصمود في وجه السلطة .

وفي المواجهة الثالثة نرى الدولة تطالب الفرد بأداء الواجبات التي يفرضها عليه التنظيم الاجتماعي نفسه ، وبالطبع فإن الدولة تدعّمها في هذه المواجهة قوتها المادية البحتة إن دعت الضرورة إليها .

ويتضح من هذه الدورة أن الفرد هو بالفعل مناط الحق والواجب في المجتمع ، فهو إما مطالب بأداء ما هو مفروض عليه من واجبات تجاه الدولة أو تجاه غيره من الأفراد ، وإما صاحب حق يطالب المجتمع أو سواه من الأفراد بتأديته إليه . ولذلك يقال ، وبحق

إن نجاح السعى إلى تحقيق الحرية الاجتماعية بمعناها الاشتراكي منوط بشيء واحد ثابت وأصيل ، وهو تمييز مفهومها الصحيح لدى الأفراد بحيث تكون لديهم القدرات والخوافز التي تملي الفعالية لعملية تبادل الحقوق والواجبات .

فالتربية السليمة هي التي تجعل من هذه العملية عملية تعاون للأخذ والعطاء في رفق وهودة ، لا عملية شد وجذب ، أو تطاحن وصدام عنيف . ثم إن هذه التربية تتجه بطبيعتها إلى تثبيت مواقف

حريات الآخرين ، أى أن كل حق لا بد أن يقابله واجب ، وأن الواجب هو بطبيعته قيد على الحق يصله عن الغلو والجحاح : فحق الملكية الفردية مثلا ، لا ينفك إلى غير مدى ، لأننى هذا الانطلاق غير المحدود انتهاكاً لا مراء فيه لحقوق الآخرين في الملكية . وإنما يجب على القانون العادل أن يضع للملكية الفردية حداً مانعاً للاحتكار ومانعاً لاختلال ميزان القوى في المجتمع .

الحرية والسلطة

ويجمل بنا أن نبين هنا العلاقة بين الحق والقوة من ناحية وبين الحق والقانون من ناحية أخرى ، أو بين الحق والصالح العام على اعتبار أن القانون في أى بلد ديمقراطى لا بد أن يكون تعبيراً عن الصالح المشترك بين جميع الأفراد ، وليس عن مصلحة طبقية أو فردية .

ثمة بداهة يجب إثباتها بادئ ذي بدء ، وهى أن الحق شيء يجب أن يتميز بوضوح من القوة ، فالقوة المجردة هى بالضرورة قوة مادية غاشمة ، كقوة الحيوان مثلا ، لأنها نابعة من الغريزة ليس إلا بينما الحق مفهوم معيارى استمد نشأته الأولى من إحساس كل قوة في المجتمع بوجود قوى أخرى تقابلها وقد تصطدم بها فعلا عند احتدام التعارض بينما ، فست الحاجة عندئذ لوضع معيار عام تلزم

معينة من مشكلات الحرية الاجتماعية لدرجة تجعلها منحنى في سلوك الفرد لا يقوم على التعامل المصطنع ، أو التكلف الشاق . ومن هذه المواقف ، مثلا ، أن يعمل الفرد ما وسعه جهده على تبنى الآراء والأفكار الهادفة إلى دعم البناء الاجتماعى أو الروح الجماعية ، وأن يجاهد بغير هوادة أية محاولة تستهدف قصر الحرية الاجتماعية على طبقة دون سواها . مهما كانت سعة القاعدة التى تحتلها . فتحكم البورجوازية أو البروليتاريا ، واستئثار أيهما بالسلطة دون غيرها من طبقات المجتمع عمل لا بد أن يقابله الفرد بالمعارضة الصريحة والمقاومة الصلبة .

وفيما يخص علاقة الحرية بالسلطة فإنه يجب التسليم على الفور بأن الفكر الاشتراكى لا يستبعد احتمال وقوع نوع من التصادم بينهما . ومن أجل هذا تمس الحاجة إلى سن القوانين ووضع الدساتير التى تحكم العلاقة بين القوة الحاكمة والقوى المحكومة بحيث لا يجوز لأى من الطرفين أن يتجاوزها أو يجهدها .

وعلى حين يرى الفكر الرأسمالى أن تضيق حدود السلطة ، وتنحصر اختصاصاتها في مجرد المحافظة على الأمن ، وتكوين جيش قوى ، لأنه إنما يقوم أصلا على تأسيس إعطاء الأفراد حريات بغير حدود ، وعلى حين يقوم المذهب الشيوعى في أولى مراحلها على أساس إعطاء السلطة اختصاصات بغير حدود لأنها هى التى تمثل المذهب وتقوم على رعايته وتثبيته ، فإن الفكر الاشتراكى يتأسس على أن تمتلئة موازنة بين الحريات الفردية والسلطة ، وأن هذه العلاقة يضبطها القانون الذى يوضع بطريقة ديمقراطية ، أى الذى يشارك الشعب عن طريق مثليه في وضعه والمراقبة عليه .

ومن المهم أن نشير إلى أن القانون الذى يتم وضعه بالطرق الديمقراطية هو بالضرورة قانون عادل ، أى أنه يقوم على أساس قيم الحق والواجب في المجتمع ، وهى القيم التى تنبنى على دعامة أنه لا حرية للفرد إذا كان في هذه الحرية علوان على



الأفراد باتباع القانون ، في الوقت الذي تلزم هي نفسها به . وهذا الالتزام المزدوج هو الذي يؤدي إلى المصالحة الفعلية بين الحرية والسلطة .

الحرية والاقتصاد

بقي علينا الآن أن نلقى نظرة سريعة على العلاقة بين الحرية والاقتصاد . ولقد استبان لنا فيما سلف أن علاقة الحرية بالسلطة تنضبط بالقانون الخاضع بدوره لمنطق الأخلاق ، أي الذي يتوخى الصالح العام الذي هو بدوره نتيجة حتمية للعلاقة المتوازنة بين القوي المختلفة في المجتمع . ومعنى هذا أن الحرية في الفكر الاشتراكي ذات مضامين أربعة : أولاً سياسى يتمثل في وجود سلطة حاكمة في المجتمع ، وثانياً قانونى يتمثل في حتمية وضع قانون ينظم العلاقة بين السلطة والمجتمع ، وثالثاً أخلاقى ويتحقق بأن يقوم القانون على أساس من العدالة والمقاييس الخلقية المصطلح عليها . ورابعاً اقتصادى ويتحقق بإحداث موازنة عادلة بين المصالح المتنافسة وقنوب الفوارق الاقتصادية بين الطبقات حتى يمكن للحرية أن تمارس بالفعل وفي الواقع .

والواقع أن الفكر الرأسمالى يشول إلى إقرار الاستبداد حين يفرغ مفهوم الحرية من مضمونه الأخلاقى والاقتصادى . فحق الملكية الخاصة ، مثلاً ، حين ينقلب إلى نص قانونى جامد ينتهى إلى تسليم معنى الحرية التى يتعلق حق ممارستها بعدم انتهاك حريات الغير ، أو الاقتيات على حقوقهم المماثلة .

ومن ثم فإن ثورة الماركسية على الرأسمالية جاءت انقلاباً لا بد منه على إهمال المحتوى الاقتصادى للحرية والتركيز بدلاً من ذلك على مضمونها السياسى والقانونى . فالماركسية ترى أن الدولة جهاز تستخدمه الطبقة المالكة للسيطرة على طبقة المعدمين ، ولذلك فإنها تبشر بأن تحقق الحرية الصحيحة لن يتم

به القوى جميعاً لتضادى الالتحام المدمر بينها على صعيد العمل من أجل تحقيق الغايات . فالقوة شيء يحصل عليه المرء بمولده ، لأنها تواكب الغرائز البشرية فى نشأتها ونموها ، ولكن الحق هو هذه القوة معلاة ومعدلة بحيث يمكن أن تتأزر مع غيرها من القوى بغية تحقيق المصالح المشتركة لأفراد المجتمع ، أى تحقيق الصالح العام لهذا المجتمع بحسبانه كلاً مكوناً من أجزاء ، أو جسداً مؤلفاً من خلايا .

ومن هنا يقال دائماً إن المجتمعات التى تحكم حكماً ديكتاتورياً تختل فيها معيار الحق ، وتنقلب موازينه ، لأن الحق فى هذه الحالة ليس إلا حق الحاكم فى أن يريد وينفذ إرادته بالقوة المجردة . فاللدول الحكومة ديكتاتورياً لا توجد فيها إلا قوة واحدة ينبثق منها وحدها معيار الحق ، لأنها بعد إذ سيطرت على السلطة بطشت بسائر القوى ، وأقصتها عن مجال التأثير ، واستأثرت هى وحدها باقامة معيار الحق والواجب ، أى بتفسير ماهية الصالح العام .

والفكر الاشتراكي الديمقراطي يرفض هذا الاتجاه الخبيث ، ويحاول رسم كل نزاع في تفسير ماهية الصالح العام بوضع قانون قاطع الدلالة يحدد لكل فرد في المجتمع حقوقه وواجباته المتقابلة . والذي يضع القانون ليس قوة واحدة أبداً كانت لأن في هذا الانفراد تزييفاً صريحاً لمعنى الديمقراطية أو هو بالفعل ديكتاتورية مقنعة تتستر وراء قانون زائف لا يعبر إلا عن مصلحة القوة الحاكمة وحدها فلا بد إذن ، لكي يكون القانون معبراً بحق عن الصالح العام من أن تشارك جميع القوى الاجتماعية في وضعه بالوسائل الديمقراطية أى من طريق الشعب نفسه ، أو بواسطة هيئاته المنتخبة .

من هذا المنطلق يستمد القانون قوته الإلزامية كما تستمد الحكومة قدرتها على الحكم ، فهى تلزم

إلا إذا قضى على الاستغلال الطبقي عن طريق ثورة بروليتارية تقوم بتصفية الطبقات ، وتدعيم نظام شيوعي كامل تنعدم فيه الدولة بعد أن زالت الحاجة إلى قوة قاهرة تحمي الاستغلال الطبقي .

ومن الحق أن احتفاء الماركسية بالجانب الاقتصادي الحرية نصر كبير لفقمة الحرية ذاتها ولا سيما في مجالات التطبيق الديمقراطي ولكن الماركسية تعورط في خطأ فلاح حين قنفل مضمونها السياسي والقانوني . فإذا كانت الحرية الاجتماعية الصحيحة لا تتحقق بمجرد قانوني يحمي الاستغلال ولا يتحرك إلا للدفاع عنه ، فإنها لا تتحقق من باب أولى بديكتاتورية بروليتارية تكون للدولة فيها سلطات بغير حدود ، ولا بـ « ذبول » الدولة في المرحلة الأخيرة للتطور الشيوعي ، لأن اضمحلال السلطة معناه عود وخيم العواقب إلى القوضوية التي تهدر فيها الحرية في كل صورها وأشكالها . ولعل تجربة التطبيق الشيوعي قد أثبتت بما لا يدع مجالاً للشك أن إلغاء مبدأ الملكية الفردية لم يؤد إلى زوال الدولة التي قالوا بأنها صورة للاستغلال الطبقي تنمحي بانقضائه . بل إن ما نراه هو أن الدولة قد وسعت من سلطاتها بشكل أصاب الحريات الفردية في المقتل والصميم .

واذن فلا الرأسمالية قادرة على تحقيق الحرية الاجتماعية بجمهورها الأصلي ، ولا الشيوعية تستطيع ذلك . وإنما تتحقق هذه الحرية بجوانبها الأربعة المشار إليها آنفاً في ظل التنظيم الاشتراكي شريطة أن يحفظ هذا النظام بطلابه المميز له من الرأسمالية والشيوعية على حد سواء . وفي اعتقادي أن ماهية هذا التميز تبلور في عدة معتقدات اشتراكية أساسية هي : —

أولاً : اعتقاد الاشتراكية بأن فلسفة المشروع الحر Free enterprise أو « دعه يعمل » Laissez-faire لم تعد تصلح لعالم اليوم الذي يرى

في التنظيم الاقتصادي ضرورة من ضروراته اللازمة .

ثانياً : إيمان الاشتراكية بأن الفرد هو مصدر السلطة السياسية ، بمعنى أن حقوقه السياسية ، وقدرته على ممارستها ، هي المحور الذي تدور معه هذه السلطة وجوداً وعلماً .

ثالثاً : إيمانها في نفس الوقت بأن هذه السلطة السياسية ضرورة لا غنى عنها لتحقيق الحريات الفردية ، ولإقامة معيار قانوني ثابت تقاس به ماهية الصالح العام .

رابعاً : اعتقادها بأن للإنسان جوانبه الروحية والعقلية ، وبأنه من ثم لا يمكن بناء حياته كلها على أساس اقتصادي مادي بحت . بل إن ملكاته العقلية ، وتطلعاته الروحية ، هي وحدها القادرة على أن تجسد أمامه معاني التقدم والحضارة ، ثم هي وحدها ، بعد كل ذلك ، القادرة على إقامة البناء الاقتصادي على أساس مستوى إنساني كريم .

خامساً : اعتقادها بأن الديمقراطية والديكتاتورية لا يلتقيان ، ولا يمكن أن يلتقيا ، في فكر واحد ، أو في واقع واحد . ولذلك فإنه يجب إسقاط شعار « ديكتاتورية البروليتاريا » المقول بأنها الديمقراطية الصحيحة ، أو السبيل إليها . فالحرية لا تتدمج إلا بممارسة الحرية ذاتها ، والسبيل إليها لا يمكن إلا أن يكون بالمزيد منها .

سادساً : إيمانها بأن « الصراع الطبقي » ليس السبيل الوحيد إلى حل التناقضات الاجتماعية . بل إن « التذويب السلمي » لها بديل ناجح لهذا الشعار الدموي العنيف . ويقدر إيمان الاشتراكية بالحرية ، وتمسكها بها في مجال الفعل الواقع ، بقدر ما يكون حرصها على السلم ومخافاتها لمنطق الدم والصراع . عبد الفتاح العدوي

● كان نهرود علماً من أعلام القرن العشرين ،
وكان واحداً من أولئك القلائد الذين يصدق في
حقهم أنهم كانوا محصلة رائعة لكل ثقافات
المصر وانجساعاته ، وأنهم حين ذهبوا تركوا
وراءهم لمسات كثيرة ما تزال حية نابضة في
بلادهم وفي بلاد أخرى من العالم .



● إن الديمقراطية ليست سياسية فحسب
ولا اقتصادية فقط ، أنها شيء " عقل ككل شيء " في
النهاية ، أنها تعني عدم الضيق بأراء الآخرين
حتى وإن كانت معارضة لرأيك ، أنها تعني
البحث الدائب عن الحقيقة .

● إن الحكومة الحقيقية للشعب ولصالح
الشعب لا يمكن أن تقوم إلا عندما تكون السلطة
الحقيقية للجواهر ، وهي تكون كذلك في ظل
الاشتراكية عندما يشارك الناس جميعاً مشاركة
حقيقية في الحكم وفي الثروة الوطنية .

سياسة دولية



نهر و فلسفته السّياسيّة

دكتور يحيى الجمل

حقهم أنهم كانوا محصلة رائدة لكل ثقافات العصر
واتجاهاته وأنهم حين ذهبوا تركوا وراءهم لمسات
كبيرة ما تزال حية نابضة في بلادهم وفي بلاد أخرى
من العالم .

وحين التقى عبد الناصر وتيتو في آخر اجتماع
لها في القاهرة كانت لفظة صادقة وعميقة في آن واحد

لم يكن نهر و من أولئك الزعماء المحليين
الذين يفلتون على البشرية ثم يتركونها وليس
لهم إلا ذلك الأثر المحدود الذي لا يتجاوز
نطاق أوطانهم ، ولكن الذي يتفق عليه الجميع
أن نهر و كان علما من أعلام القرن العشرين
وكان واحداً من أولئك القلائد الذين يصدق في

وارد ولا سليم فقد كان المنطلق مختلفاً في الحالين وكانت النظرة للإنسان مختلفة ومن ثم فإن قاعدة المحاسبة لا بد وأن تكون — بالضرورة — مختلفة .

الفيلسوف السياسي

وإذا تركنا نهرو رجل الدولة وحاولنا أن نتصدى لنهرو الفيلسوف السياسي فسنجد أنه قد أسهم في كل جوانب هذا الفكر السياسي . فهو صاحب رأى في الحرب والسلام ، وهو صاحب رأى في نظرية الثورة وله فكره في القومية والأمية والنظرة إلى الدولة وعلاقتها بهذه وتلك ، وهو يحرص إلى عمق المشاكل الاجتماعية ولا يعالجها معالجة سطحية وهو يربط بين الاقتصاد والسياسة ربطاً يقارب بينه وبين الفكر الماركسي . وهو يؤمن بالديموقراطية إيماناً مبدئياً على الدرس والفهم ، وهو إيمان في الوقت نفسه يباعد بينه وبين الفكر الماركسي ، ولكنه لا يضمه في ذات الوقت في جانب الفكر السياسي الغربي .

وهكذا يبين لنا أن محاولة التعرض لفلسفة نهرو السياسية بكل جوانبها هي الأخرى محاولة لا يجدي معها مقال واحد .

وقد حاول الأستاذ م . ن . داس رئيس قسم التاريخ بجامعة أوتكال Utkal بمقاطعة أوريسا بالهند أن يجمع فلسفة نهرو السياسية في كتاب بلغت صفحاته مائتين وست وخمسين ومع ذلك فإنه في الواقع لم يزد كثيراً في هذه الصفحات على أن يجمع فقرات من كتابات نهرو وخطبه وأحاديثه بغير كثير تحليل أو طويل دراسة لما قاله نهرو .

وليس معنى هذا القول — على الإطلاق — التقليل من كتاب داس فهو في الواقع يغني عن دراسة فلسفة نهرو السياسية عن الرجوع إلى تلك المجلدات الضخمة التي جمعت فيها أحاديث الزعيم الكبير . ويغني إلى حد ما عن الرجوع إلى تفصيلات ما كتبه في كتبه الأخرى فقد كان داس دقيقاً وكان

ما ذكره عبدالناصر في خطاب ترحيبه بتيهونين قال «وكان يشاركنا .. صديق نفتقد الآن كثيراً ونفتقد حرق حركته وخبرته وهو البانديت جواهر لال نهرو» والذين يحاولون دراسة جواهر لال نهرو يجلبون أنفسهم أمام حياة متعددة الجوانب غنية في تعددها، ومع هذه الجوانب المتعددة فهناك تلك الوحدة الإنسانية العميقة التي تجمع هذه الجوانب كلها وتسلكها في نهرو واحد متدفق .

كذلك فإن الذين يدرسون هذا الرجل العظيم تواجههم ظاهرة محيرة لا تفسر لها إلا أن العظمة الإنسانية — في شمولها وعمقها وتعقدها — يتعذر تفسيرها تفسيراً بسيطاً .

فقد نشأ نهرو في أحضان الأرستقراطية وكانت كل الظروف الطبقية تدعوه إلى أن يقف في موقف مضاد بالضرورة لكل مواقفه الصلبة إلى جوار الكادحين المستغلين من شعب الهند ومن كل الشعوب .

وقد كانت تربية نهرو غربية في عمومها انجليزية في خصوصها ، ومع ذلك فالذين وقفوا في مواجهة الاستعمار الغربي عموماً والانجليز خصوصاً كما وقف نهرو في عناد وصرامة لا تلبس قليلون

وقد تأثر نهرو بالفكر الماركسي تأثراً عميقاً ومع ذلك فهو يرفض من هذا الفكر أموراً جوهرية، وهو يؤمن بالديموقراطية إيماناً حقيقياً لا يتزعزع ، ولعل رفضه لأموال وإيمانه بأموال أخرى لا يرضى عنها الماركسيون كانت هي السر وراء تلك الحملة التي شنها عليه الجامدون من الماركسيين .

ومحاولة الإمام بجوانب هذه الحياة الخصبية كلها في كتاب — بله مقال — قد تكون محاولة غير مجدية . ومن العسير أيضاً أن نتتبع حياة نهرو باعتباره رجل دولة أو أن نتصدى للحكم عليه . ويحلو لبعض الناس أن يحاسب نهرو باعتباره رجل دولة على اعتبار أن قيادته للهند لم تؤت ثماراً مقاربة لما آتته التجربة الصينية . وأعتقد أن مثل هذا الحساب غير

واعياً واستطاع أن يلم في الفقرات التي جمعها وأثبتها وأشار إلى مراجعها بأطراف فلسفة نهرو السياسية .

الديمقراطية محور تفكيره

وأظنني على صواب إذا اعتقدت أن تفكير نهرو في مشكلة الديمقراطية قد يكون أساساً ومنطقاً لكثير من جوانب فكره السياسي الأخرى ومن ثم فإننا إذا حاولنا في هذا المقال أن نناقش تفكيره في هذه المسألة الجوهرية فلعل ذلك أن يكون أشبه بالقاء الضوء على فكره السياسي كله .

وقد يكون من المحازفة غير العلمية أن نقول إن نهرو كان صاحب نظرية خاصة به في الديمقراطية، ولكن الذي يبدو واضحاً أن نهرو كان مطلعاً اطلاعاً واسعاً على الفكر السياسي الغربي حول مشكلة الديمقراطية، كما أنه كان مطلعاً اطلاعاً لا يقل سعة على الماركسية اللينينية واتجاهاتها وتفسيراتها للمشكلة . هذا بالإضافة إلى أن نهرو قد عاش مشكلة الديمقراطية من الناحية العملية مما يسمع بالقول : إن نهرو وإن لم يكن صاحب نظرية خاصة به في الديمقراطية فإنه من جملة ما كتب حولها ، ومن جملة سلوكه العمل إزاءها كان صاحب موقف واضح لا لبس فيه إزاء موضوع الديمقراطية .

ونهره يرفض منذ البداية أن يعتبر الديمقراطية معنى جامداً غير متطور ولكن ذلك لا يعني أن نهرو يرى الديمقراطية بغير جوهر معين، به توجد ومن غيره لا تكون .

ونقطة البدء عنده - في تقديرى - هي نظرنه للمجتمع وللإنسان فكلاهما حقيقة في نظره . فهو لا يبدأ من الإنسان الفرد وينتهى بالإنسان الفرد متجاهلاً كل حقيقة ذاتية للمجتمع . وهو لا ينظر إلى المجتمع على أنه كيان محتوى الأفراد بحيث لا يكون لهؤلاء وجود إلا داخل المجتمع وبه . نهرو فيما يبدو بجلاء من كتاباته ومن مواقفه يؤمن بالحقيقة

الاجتماعية، ويؤمن في الوقت نفسه إيماناً لا يقل عمقاً بقيمة الإنسان الفرد وكرامته .

كان نهرو يرى أن التقدم الحقيقى لبلد مثل الهند متعدد المشاكل عملية معقدة ولكنه كان يرى أن الاعتماد على الجماهير والثقة بها هما بداية التقدم الحقيقى . ويجب أن تحس الجماهير أنها تشارك مشاركة حقيقية في الحكم وفي إدارة الصناعة وفي تسير الدولة بكل أمورهما . وهذا عنده هو جوهر الديمقراطية .

ونهره لا يرى الجماهير جموعاً فقط ولكنه يراها جموعاً وأفراداً في وقت واحد . ومن عباراته التي توضح مدى إيمانه بالإنسان الفرد أنه سئل مرة : ما هي مشكلتك الأساسية وكم من المشاكل تواجهه ؟ فأجاب : عندنا ٣٦٠ مليون مشكلة . وقد دهش السامعون لهذه الإجابة ولكنه استطرد موضحاً : إن هذه الإجابة تعنى حقيقة جوهرية . إن كل مشاكلنا يجب أن ينظر إليها من وجهة نظر ٣٦٠ مليون فرد - هم عدد سكان الهند - ولا يجب أن يكتفى في النظر إليها على أساس بعض الإحصاءات والرسوم البيانية . إن السعادة هي سعادة الأفراد والبؤس هو بؤس الأفراد .

وهذا يبين بجلاء كيف كان يرفض نهرو - مع إيمانه بالحقيقة الاجتماعية - أن يذوب كيان الفرد في كيان المجموع .

إن الديمقراطية إذا كانت تعنى في أحد جوانبها حكم الجماهير وسيادتها معبرة عن ذلك بتصويتها الحر في الانتخابات فإنها عنده تعنى بيقين شيئاً أكبر من ذلك . إنها تعنى سلوكاً معيناً والتزاماً أخلاقياً معيناً . إننى أقول إن الديمقراطية ليست سياسية فحسب ولا اقتصادية فقط . إنها شئ عظمى ككل شئ في النهاية . إنها تقتضى بالضرورة فرصاً متكافئة لكل الناس سياسياً واقتصادياً . إنها تعنى حرية الفرد في



بالنسبة للقادة وهذا ما يحتم التناقض بين الديمقراطية
والرأسمالية : ومن هنا كان قوله إن
الديموقراطية تعنى إلغاء التفاوت . بل إن نهرو
كان يذهب إلى حد أن الفاشية هي ربيب الرأسمالية
تريد به أن تواصل بقاءها بأي ثمن .

وقد تعرض نهرو للأساس الفلسفي الذي يقوم
عليه الفكر الديموقراطي الغربي وهو ذلك الفكر
الذي مهد للثورة الفرنسية متمثلاً في كتابات
مونتسكيو وفولتير وروسو وغيرهم ورفض نهرو أن
يكون ذلك الأساس الفلسفي صالحاً لإقامة الديمقراطية
في القرن العشرين وإن كان صالحاً لإقامتها قبل عصر
الثورة الصناعية لأنه قد أصبح واضحاً — على حد
تعبيره — أن المساواة النظرية أمام القانون أو أمام صناديق
الانتخاب لا تؤدي إلى مساواة حقيقية ، وأن عدم
المساواة الاقتصادية وسوء توزيع الثروات الذي
تؤدي إليه الرأسمالية وتزيده تدريجياً وباستمرار
تؤدي كلها إلى استحالة المساواة ..

وانتهى نهرو من ذلك كله إلى أنه كي تكون
هناك مساواة سياسية حقيقية — وهي لب الديمقراطية
— فانه لا بد من أن توضع قيود شديدة على الملكية
الخاصة، ولا بد أن تتحقق الملكية العامة لوسائل
الإنتاج الأساسية ، وبذلك يمكن أن يوجد حكم
ديموقراطي يعمل لصالح المجموع .

إن القول المأثور في القرن التاسع عشر « حكم الشعب
بالشعب للشعب » فشل في أن يتحقق عملاً لأنه في
ظل النظام الرأسمالي فإن الحكم لن يكون حكم الشعب
ولن يكون لصالح الشعب بل سيكون حكم الطبقات
المالكة ولصالحها . والشعب لن يعني بالنسبة لهم
إلا أنفسهم فقط أما غيرهم فأنهم يقومون في منطقة
الظلام التي لا يرى فيها شيء .

إن الحكومة الحقيقية للشعب ولصالح الشعب
لا يمكن أن تقوم إلا عندما تكون السلطة الحقيقية
للجماهير وهي تكون كذلك في ظل الاشتراكية

عندما يشارك الناس جميعاً مشاركة حقيقية في الحكم
وفي الثروة الوطنية .

وإنه وإن كان نهرو — فيما أعلم — لم يستعمل
تعبير الديمقراطية الاشتراكية إلا أن هذا الذي قاله
ونقلته عنه يعنى بالدقة المقصود من ذلك التعبير :
الديموقراطية الاشتراكية .

ولكن ليس معنى هذا أن نهرو يميل إلى الطرف
الأقصى من الناحية الأخرى . وعندما كان يزور
الاتحاد السوفيتي عام ١٩٥٥ قال مخاطباً الشعب
السوفيتي : « إننا نؤمن بالديموقراطية وبالمساواة ،
ولإزالة الامتيازات الخاصة ولقد وضعنا لأنفسنا هدفاً
أن نبني نموذجاً لمجتمع اشتراكي بالوسائل السلمية » .

والواقع أنه من الأسس الجوهرية للفكر السياسي
عند نهرو أنه كان يرفض العنف خاصة بعد ثورة
التحرير ضد الاستعمار الأجنبي . فهو لم يكن يستبعد
— على عكس ما ذهب إليه غاندي — أن يكون ثمة
عنف في النضال ضد الاستعمار . ولكن بعد تلك
الفترة فالواضح أن نهرو يؤمن بالحلول السلمية
ويرفض العنف . وهو حتى مع ميله إلى قبول التفسير
الماركسي للتاريخ إلا أنه يميل إلى رفض العنف وسيلة
لتصفية المتناقضات، ومن هنا جاء إيمان نهرو وإصراره
على اللجوء إلى طريق الديمقراطية البرلمانية، واعتقاده
أنه عن هذا الطريق — برغم ما قد يصاحبه من بطء —
يمكن أن تتحقق كل صور التحول المطلوبة . وأنه
عن هذا الطريق السلمي يمكن أن يتأكد التقدم وأن
تعمق خطاه حتى وإن كانت بطيئة .

ويذهب نهرو إلى أن كل الأنظمة والمؤسسات
الديموقراطية البرلمانية يجب أن تكون متفقة مع طبيعة
الشعب الذي توجد فيه، ونابعة عنها وصدى لها وإلا
فإنه لن يكتب لها النجاح .

حقاً لقد كان نهرو إنساناً عظيماً وأحد أسرار
عظمته الكبرى إيمانه العميق بالإنسان .

يجي الجمل

● لا شك أن الحرية السياسية والاستقلال أمران ضروريان ولكنهما فقط مجرد خطوات في الاتجاه السليم ، فبدون الحرية الاجتماعية والبناء الاشتراكي للمجتمع والدولة لا يمكن الوطن أو الفرد أن يتطور .

● ينبغي لي أن أكون صريحاً معكم وأعترف لكم بأنني اشتراكي وجمهوري ولا أؤمن قط بالملوك والأمراء ، ولا أؤمن بالنظام الذي يخرج ملوك الصناعة المصريين الذين يتمتعون بسلطان أعظم من الملوك القدماء على حساب حياة الناس وأرزاقهم .

● لقد كان ماركس رجلاً عظيماً ، ولكن من السخف أن نأل ماركس الذي ينتمي إلى منتصف القرن التاسع عشر أن يرشدنا إلى ما يجب أن نصنعه في منتصف القرن العشرين .

مستقبل اليسار في الهند



غاندي

عبد الحكيم درويش

بين الطبقة العاملة وأصحاب رموس الأموال وملاك الأرض ، وأن الأغنياء يجب أن ينظروا إلى أموالهم بوصفها أمانة ووديعة للشعب ، غير أن نهرو كان يدهش كيف يمكن أن يؤدي هذا إلى حل للمشكلات الاجتماعية ، وكان نهرو يلى غاندى في المرتبة السياسية في الحركة الوطنية ولذلك كان الجيل الأصغر عمراً يتطلع إليه بوصفه محققاً لأمانه وطموحه ، والحقيقة أن حزب المؤتمر تفادى أن يواجه للمشكلات الاقتصادية وكانت الاشتراكية على النحو الذى يتمسك بها وبدعيا زعماءه خيالية (طويوبه) وسرعان ما بدأت تتأثر بالنظرية الماركسية : أما الاشتراكية فهي في نظره مفهوم مرن متطور وإن كان يعطى حل الأفكار الماركسية فإنه شئ طريفاً خاصاً به في تطبيق الاشتراكية التي كان معنياً بها منذ حداثة ، فأثناء وعقب دراسته الجامعية في إنجلترا كان دائم الاطلاع والقراءة وكان قد بدأ يميل بصفة خاصة نحو جماعة (الفايين) وآرائها الاشتراكية وعندما عاد إلى الهند شغلته نزعات القومية والمركة السياسية عن الاشتراكية التي ترسبت في عقله واختفت وراء السطح ، وفيما تدعو لها الحاجة وفي أعوام الحرب العالمية الأولى وأثناء اطلاعاته الحديثة بدأت الأفكار الاشتراكية تبرز من غبشها غير أن اشتراكيته في ذلك الحين لم تكن عن اتصال بالشعب نفسه بل كانت ثمرة اطلاعه لأنه لم يكن قد بدأ صلاته بالجهابير في مطلع حياته السياسية . ومن الممكن القول إن أفكاره عن الاشتراكية بدأت تأخذ شكلها من خلال تأثره بالشيوعية وقد جذبت التجربة الاشتراكية في روسيا والذي دعاه إلى هذا الإعجاب بروسيا هو تقدم النظام السوفيتي وخاصة في البلاد المتخلفة غير أن العنف والتعصب اللذين أبداهما البولشفيك في نظره جعل من السخف نسخ التجربة الروسية ونقلها نقلاً

من الإنصاف عند الحديث عن الاشتراكية في الهند أن يرتبط بذهن القارئ تاريخ حياة جواهر لال نهرو ، هذا التاريخ الذى يعكس فلسفة الاشتراكية في الهند . وقبل نهرو كانت فكرة الاشتراكية مجرد آراء غامضة مبهمه وخيالية أو تمثل نزعة إنسانية أكثر من كونها اشتراكية علمية ، وكان أكبر هذه الآراء متأثراً بتعاليم غاندى التي كان ينشرها على نحو ديني وكانت تسمى (داريدرانارايان) التي تعنى « الفقراء هم الله والله في الفقراء » . ولم يؤمن نهرو لحظة واحدة بهذه التعاليم التي كانت في نظره مجرد تمجيد للفقير بحيث يكون الله هو فقط رب الفقراء ، والفقراء هم شعبه المختار . ويقول نهرو إن هذه التعاليم والآراء لا قيمة لها ولم يقبل الاعتقادات الشائعة بين الجهابير التي تنادى بأن الفقر أمر مكتوب ومقدر ولا يمكن رده أو تغييره .

وكان الاختلاف الوحيد بين غاندى ونهرو هو أن نظرة نهرو إلى الحياة والمجتمع أكثر عصرية من غاندى الذى كان عميق التدين وكان يعتقد أن الفقر الذى تردت فيه الهند إنما مرده إلى الحكم الأجنبي والاستغلال الذى صاحبه والحضارة الرأسمالية الصناعية الغربية كما تبدو في الآلة الكبيرة ، ولذلك كان يكافح الاثنين معاً . وكان غاندى يتطلع بحنين إلى الأيام الماضية إلى عهد القرى القديمة التي كانت تحقق التوازن بين الإنتاج والتوزيع والاستهلاك حيث كانت السلطة السياسية والاقتصادية موزعة على الجميع وحيث كان يسود القرية نوع بسيط من الديمقراطية . وحيث كانت شرور المدينة مخفية لم توجد بعد وكان الناس يتنفسون هواء نقياً في جو القرية الطلق . وكان غاندى يكره الاشتراكية القادمة من الشرق لأنها في نظره تؤمن بالأناية الكامنة في طبيعة الإنسان على حين كان يود أن يقيم مفهومه عن الاشتراكية على مبدأ عدم العنف والتعاون والتوافق

أعشى فقد كان نهرو ديناميكي الفكر معادياً لكل عقيدة جامدة حتى برغم تسليبه بالماركسية إلا أنه لم يرض مطلقاً أن يكون ماركسياً بصورة قاطعة .

الوضع الخاص للهند

بدأت أمام نهرو وجوه الحكم البريطاني مروعة ، لقد كانت الهند تابعة للحكم البريطاني اقتصادياً كما كانت تتبعه سياسياً ، وعندما عاد نهرو إلى الهند من رحلته إلى أوروبا نهاية عام ١٩٢٧ قال :

« ولقد اتبعت نظري وأصبحت القومية في نظري عقيدة ضيقة وغير كافية ولا شك أن الحرية السياسية والاستقلال أمر ضروري ولكنهما فقط مجرد خطوات في الاتجاه السليم ، فبلون الحرية الاجتماعية والبناء الاشتراكي للمجتمع والدولة لا يمكن لوطن أو لفرد أن يتطور أو يتقدم » . وكانت ثمرة

عوامل كثيرة أدت إلى هذا الانهيار الذي روع نهرو عندما صدم بصره حينما ذهب إلى القرى الهندية ورأى الشعب الهندي على حقيقته وهناك شاهد صورة واقعية للناس حفاة ، عراة ، جوعى ، محطمين وتعسين ، وهنا يقول نهرو « في عام ١٩٢٠ كنت جاهلاً تماماً بأحوال العمل في المصانع والحقول وكانت آرائى السياسية برجوازية تماماً » وقد استغرقت الحركة الوطنية ولكن تأثره بالاشتراكية دفعه إلى العمل في الاتجاه الاقتصادي أيضاً .

وكانت المشكلات التي لا بد له أن يواجهها كثيرة معقدة وخاصة في بلد كالحند يجمع متناقضات متعددة ، وعندما بدأ في تفهم وإدراك هذه المشكلات كان قد كون صورة واضحة عن الإقطاعيين والمرايين . ولم يفعل الرأسماليون الصناعيون شيئاً من أجل تحسين أحوال الطبقة العاملة وكانت الأرباح الطائلة تتدفق من مصانع الجوت في البنجال والقطن في بومباي وأحمد آباد إلى جيوب أصحاب الملايين من الهنود والمغامرين الأجانب وكان يفكر دائماً في وسائل لإخماد نشاطهم :

العمل في الاتجاه الاشتراكي

حتىه الفاقة المنتشرة في كل مكان والبؤس الذي يضرب أطنابه على الطبقات الفقيرة على أن يتدفع في العمل في الاتجاه الاشتراكي ، وكان متحمساً في توجيه اهتمام الشعب إلى العمل على إجراء التغييرات الاشتراكية والاقتصادية للمجتمع الهندي ، وكان لذلك يسافر كثيراً ويخطب في الشعب دفاعاً عن هذه الآراء وكان يقول : « إنني لأود نشر الإيديولوجية الاشتراكية وخاصة بين عمال حزب المؤتمر ومثقفيه إلى هؤلاء الذين يمثلون العمود الفقري للحركة الوطنية » . ولم يكن يخطب

فقط في اجتماعات حزب المؤتمر بل في جميع شباب وطلاب الهند على السواء . وحاول بعض أعضاء الحزب الذين يفكرون مثل نهرو أن يضعوا برنامجاً لاشتراكية معتدلة في اللجنة الإقليمية لحزب المؤتمر عام ١٩٢٦ وكان عليهم أن يمضوا في سياستهم بكل حذر لأن الجو السائد لم يكن يقبل هذه الأفكار بسهولة ، وفي عام ١٩٢٩ أصدرت اللجنة الإقليمية لحزب المؤتمر بعض التوصيات ذات النزعة الاشتراكية لتبناها اللجنة العامة لحزب المؤتمر وقد وافقت اللجنة على قرارات اللجنة الإقليمية وقبلت مبدأ الاشتراكية بوجه عام . وفي نهاية عام ١٩٢٩ كان المؤتمر يستعد لإقامة دورته في لاهور برئاسة نهرو وكانت مهمة قاسية إذ كان المؤتمر القومي يفكر بطريقة برجوازية على الرغم من أنه يمثل القوى الثورية لقضية القومية ، وقد حاول نهرو أن يقود المؤتمر إلى إيديولوجية راديكالية لمواجهة القضايا الاجتماعية والاقتصادية ثم اتخذ خطوة جريئة بإعلانه هذا البيان « ينبغي لي أن أكون صريحاً معكم وأعترف لكم بأنني اشتراكي وجمهوري ولا أؤمن قط بالملوك والأمراء ولا أؤمن بالنظام الذي يخرج ملوك الصناعة المصريين الذين يتمتعون بسلطان أعظم من الملوك القدماء على حساب

حياة الناس وأرزاقهم : وبدأت الفلسفة اليسارية تحت زعامة نهرو في النمو داخل حزب المؤتمر وذلك قبل أن ينشأ حزب اشتراكي داخل حزب المؤتمر باسم (الحزب الاشتراكي للمؤتمر) وقد صوت الحزب إلى جانب نهرو بالإجماع لانتخابه رئيساً للحزب عام ١٩٣٦ بحيث قاد حربه إلى الإيمان بأن مستقبل الهند في الاشتراكية . وكان الاكتفاء الذاتي القوي هو هدف الهند ولذلك أصبح التخطيط ضرورة لبلوغ ذلك الهدف ، ويقول نهرو بأن التخطيط يهدف في نهاية الأمر - إذا ما اتخذ طريقه الصحيح - إلى اشتراكية هذا المجتمع الذي يقوم أساساً على مصلحة الإنسان العادي ورفع كل مستوياته ومنحه كل فرص النمو والتقدم وتحرير مواهبه الكامنة وكفاياته المغمورة . ولكن لجنة التخطيط اختفت تماماً في أثناء الحرب وتبعها سجن نهرو ثم الإفراج عنه والثورة ثم سجنه مرة أخرى وهكذا . .

ولكن لماذا الاشتراكية ؟

نخرج نهرو في عام ١٩٣٦ بقوله : « أنا متفق تماماً بأن مفتاح الحل لكل مشكلات العالم ومشكلات الهند هو الاشتراكية وعندما استخدم هذه الكلمة لا أفي بها فعل الخير أو أية فكرة غامضة أخرى بل أقصد بها معنى علمياً واقتصادياً ، فالاشتراكية مهما يكن من أمرها فهي شيء أكثر من مذهب اقتصادي لأنها فلسفة للحياة وأنا أسلم بها كل هذا الأساس » وقد رأى نهرو في الاشتراكية إمكانيات التغيير والتطور الواسعة في البناء الاجتماعي والسياسي للمجتمع ، وإلغاء المصالح والامتيازات في الأرض والصناعة وكذلك القضاء على الحكم المطلق ، أنها تعني - على حد تعبيره - تغييراً شاملاً في غرائزنا وعاداتنا ورغباتنا وبعبارة موجزة تعني حضارة جديدة تختلف جذرياً عن النظام الرأسمالي الراهن . والواقع أن جميع الاشتراكيين

يغفون على أمر واحد هو أن الاشتراكية تعني مذهباً يرمي إلى إعادة بناء المجتمع ، ونظراً للهدف الرئيسي (وهو إعادة بناء المجتمع) يفكر البعض في تغيير مطلق من القديم إلى الجديد على حين يفكر الآخرون في تغيير معدل ومحور طالما أن المجتمع يقوم على استمرار وجود كثير من النظم والتغير المفاجئ قد يؤدي إلى مخاطر لم تكن متوقعة ، وقد سلم نهرو بالفكرة الأساسية وإعادة بناء المجتمع ولكنه احتفظ لنفسه بطريقة العمل وأسلوب التطبيق :

ولكن ما الحل ؟

واجهت نهرو في الدلائل مشكلة الاختيار للتغلب على العقبات وكان شديد الإيمان بضرورة القضاء على هذه المصالح فكيف يختار بين الارغام والاقناع وبين العنف وعدم العنف ، ولم تكن تروقه كما سبق أن قلنا وسائل غاندي للتغيير ، وساءل نفسه هل يتحول نحو الماركسية ؟ وقد فهم نهرو أن فكرة الصراع الطبقي هي مع نظام وليست مع أفراد والافراد يمكن أن تقتنع وتكافح ، وود نهرو لومضت عملية التحويل دون التعرض لأي متاعب أو آلام ولكنه وجد أن هذه أمور لا يمكن تجنبها ، والحقيقة انه ليس هناك سوبرمان أو ملك فيلسوف فهناك فقط مخلوقات بشرية ضعيفة لا يمكن أن يتطابق نبلها الشخصي مع المصلحة العامة ولذلك هجر نهرو في منهجه الطريقة الماركسية وبحث عن طريق آخر .

وفي عام ١٩٣٦ طرح الزعيم الاشتراكي الهندي (جايابداكاش نارايان) سؤالاً :

أينبغي على نهرو أن يستولي على ثروات المهرجات ويوزعها بالتساوي على الشعب إذا قدر له أن يصبح رئيساً للوزراء أو رئيساً لجمهورية الهند الاشتراكية ؟ هل ينبغي أن يترك المال في مصانع

الحديد والصلب مثلاً يصنعون ما يروق لهم ؟ هل هذه الاشتراكية إذن ؟ ماذا يجب على البانديت نهرو إذن أن يصنعه ؟

اختياره للمنهج وأسلوب العمل

بينما كانت المدارس الاشتراكية تبحث عن مناهج كثيرة للوصول إلى المجتمع الجديد كانت الماركسية تتحدث عن منهج واحد لا يتغير هو الثورة لإقامة حكم البروليتاريا ، وهكذا يبلو أن الضرورة الأولى بالنسبة للاشتراكي هي الاستيلاء على السلطة . وقد أثار نهرو سؤالاً قبل الحصول على الاستقلال بعدة سنوات السؤال هو : لمن تكون السلطة بعد الحصول على الحرية السياسية ؟ وإذا لم يكن ذلك هو هدفنا فذلك معناه أن كل كفاحنا لانقاذ الهند كان موجهاً لضمان مصالح الرأسمالية والاقطاع . . السلطة هنا تعني الدولة والقبض على مقاليدها مهم وجوهري ويمكن ذلك عن طريقين : الأول بالثورة والثاني بإرادة الناخبين ، ووقتها يستخدم جهازها كله في بناء الاشتراكية وبينما كانت السلطة بيد الطبقات ذات المصالح كانت الثورة تبدو للاشتراكي سلاحاً منطقياً وعملياً في أيدي الشعب للاستيلاء على السلطة . وفي روسيا عندما كان النظام القيصري بما يملك من وسائل الحكم الأوتوقراطي وحيث لم يكن هناك أية ديمقراطية كانت الثورة هي الطريقة الوحيدة للاطاحة بالقيصرية وإقامة حكم الشعب ، ولكن نهرو تحقق من أن مفهوم السلطة خلال إرادة الناخبين وإن الاشتراكية خلال الدولة أصبح طريقه ومنهجه الخاص . وتحقيق الاشتراكية بالوسائل السلمية أمر يسير نحو أسلوب العمل السلمي : يحدثنا التاريخ أن الديمقراطية قد أحرزت من قبل نجاحاً وانتصارات عدة ولكني لأعلم حتى الآن أنها قد نجحت في إذابة الصراع حول البناء الأساسي للمجتمع أو الدولة ، ولقد دأب نهرو بصفة خاصة

أن يستمد قوته من الشعب ليقبض على السلطة أولاً ومن أجل تحقيق الاشتراكية ، ولم تعد القوة تعني في نظره استعراضات العنف الفردي أو عنف الجماعة بل تستمد من التنظيم الجماهيري وقدرة الشعب على العمل السليم ، وبالوسائل السلمية نالت الهند استقلالها وقبض نهرو وحزبه على السلطة وأتيح لنهرو أن يبدأ العمل العظيم لبناء عالم جديد يحقق أحلام الهند العظيمة .

الصور التي اختارها نهرو للاشتراكية

كان نهرو يود أن تكون اشتراكيته موسومة بطابع الهند وروحها وكان يقول دائماً : « لقد كان ماركس رجلاً عظيماً ولكن من السخف أن نسأل ماركس الذي ينتمي إلى منتصف القرن التاسع عشر أن يرشدنا إلى ما يجب أن نصنع في منتصف القرن العشرين » ويقول أيضاً : « إن الثورة في روسيا أو فرنسا إنما تصلح لروسيا وفرنسا ولا يمكن أن تصدر للخارج . ويعتقد نهرو أنه من الختم أن تمضي الهند وسائر بلاد العالم في اتجاه الاشتراكية ، وإن اختلفت الخطوات التهديدية من بلد لآخر في طريقها نحو تحقيق النظام الاشتراكي .

ولقد مات نهرو بعد أن عاش حياة متعددة الجوانب مملوءة بالاحداث والتجارب ، وقد اضطلع في حياته ببلور الثوري والاشتراكي ونصير السلام ، وفوق ذلك كله كان مفكراً متأملاً وفيلسوفاً بعد أن وضع أسس الدولة الاشتراكية ، وهو لم يضرب الاقطاعيين بالمدافع ومع ذلك فقد اختفوا ، ولم يشن الحرب على المهرجات ومع ذلك اختفت الامارة والأمراء من تاريخ الهند ، ولم يترك العمال في المصانع تفعل ما تشاء ولكنه افتتح أكبر مصانع للحديد لتديرها الدولة وهو في كل ذلك جميعاً كان يحاول أن يشق طريقاً متميزاً عن سواه .

عبد الحكيم درويش

أدبٌ ونقد

النقد والثقافة المعاصرة

لعل مكان النقد من الدراسات الأدبية المعاصرة من أهم المشاكل التي تشغل اليوم بال المهتمين بالأدب كما تشغل بال القارئ بتخطيط المجتمع وتوجيه شتى ضروب النشاط فيه ؛ فلم يحدث في تاريخ الإنسانية أن اتسعت رقعة القراءة بالقدر الذي بلغته في جيلنا هذا ، كما لم يحدث أن تجمعت مصادر التوجيه في مثل هذا العدد القليل من الأجهزة .

لقد أصبح محور الأمية هدف الدول النامية بعد أن حققته الدول الكبرى أو كادت ، وأضحى بعد الشقة أو اختلاف اللغة لا يقف حائلاً دون انتشار الكلمة المكتوبة أو المسموعة ؛ تصدر الصحيفة في لندن أو نيويورك صباحاً وتقرأ في القاهرة مساءً أو في اليوم التالي ، ويزدحم الأثير بخليط من البرامج بكل اللغات ترسلها محطات الإذاعة إلى أقصى أركان الأرض ، وتلور في فلكنا أقمار صناعية تلتقط الإرسال التلفزيوني وتعكسه من قارة إلى قارة .

الثقافة وروح العصر

وقد يرى المتأمل - مع بعض من إطلاق العنان للخيال - أن العالم يسير إلى نوع من توحيد الثقافة تختفي فيه الفروق بين شعب وآخر ، كما تضيق الهوة بين فن أو أدب شعبي يمارسه ويتعاطاه العامة أو الكثرة ، وفن أو أدب ممتاز لا يناله إلا قلة من « المثقفين » . ولعل هذا التطور الحتمي نحو ما يمكن أن يسمى بديموقراطية الثقافة هو ما دعا عدداً كبيراً من المفكرين المعاصرين إلى إطالة التأمل في ماهية الأدب ، والعلاقة بين الأدب وهتممه ، وإلى إعادة التفكير في وظيفة النقد وعلاقته بالفنون المبدعة عامة والأدب خاصة : فلم يحدث بعد ذبول

دكتورة فاطمة موسى

● لقد أفنق الناقد المعاصر ذات صباح فرأى نفسه مواطناً ذا خطر ، وقد حمل كل كتفيه عبء التقنين والتوجيه إلى جانب التفوق والتفوق .

● إن الاتجاه الجديد في النقد يسوى بين النصوص القديمة والحديثة ، فلا قدسية لتقدم لقدسه ، ولا قيمة بلديد لا يجتاز أدق اختبار وأصعبه .

حضارة «المدينة»، في اليونان القديمة أن شغل التفكير في دور الأدب في المجتمع ذلك الحيز الذي يشغله في تفكيرنا اليوم ، ولعل ديموقراطية الفنون بالمعنى الأثيني لم تتوفر في الحضارة الغربية إلا في القرن العشرين !

لقد بدأت معالم هذا العصر تتضح في أواخر العقد الثالث من القرن « أى في أعقاب الحرب العالمية الأولى وما تبعها من أزمت اقتصادية طاحنة ، وثورات سياسية واجتماعية وفكرية ، وبرزت انميات الميزة لوسائل الإعلام الحديثة كأجهزة ضخمة ، لا مجال لإزاءها لمنافسة الجهود الفردى مهما بلغت درجة حماسه أو مستوى نبوغه ، تخضع لسيطرة رأس المال في جزء من العالم ولسيطرة الدولة في أجزاء أخرى . وقد فطن كثير من المفكرين إلى الآثار المترتبة على هذا التطور المحتوم ، واستخدامه في تشكيل عقول جمهور القراء ، وتوجيهها للخدمة « من يدفع أكثر » في جزء من العالم ، أو الحزب المسيطر على جهاز الحكم في الجزء الآخر ؛ كتبت صحيفة إنجليزية في أوائل عام ١٩٣٤ :

« إن رأس المال يملك وسيلة شراء الدعاية التي يجند بها عقل القطيع ، وله في الصحافة أداة تنسج تفكير الجماهير كما ينسج النول القماش ، والصحافة اليومية - باعتمادها الراهن على المعلنين - تمثل خطراً على الديمقراطية يزداد سنة بعد سنة أخرى » .

نشرت مجلة الفحص Scrutiny (وهي فصلية نقدية صدرت في كامبريدج ١٩٣٢ - ١٩٥٢ ، أشرف على تحريرها الأستاذ ليفيز ونخبة من الباحثين الشباب حينئذ) الفقرة السابقة في افتتاحية عدد مارس من المجلد الثاني (١٩٣٤) ودعت إلى تدعيم ملكة النقد عند القراء ، لمواجهة

سبل الإعلان المتزايد بنواة صلبة من القدرة على التمييز بين الغث والthin والنافع والضار .

« إن التفكك الاجتماعي والثقافي الذي صاحب تطور الآلة الحديثة الضخمة كفيل بتدبير قدرتنا على التحكم فيها ، وهو يضع جهازاً مفزعاً من الدعاية في أيدي من يقلدون هتلر ومعاونه ، على تفاوت درجات وعيهم وحسبهم ، .. إن البرامج السياسية وحدها لا يمكن أن تقف في وجه هذا التيار ، ولا غنى لنا عن جمهور ذكي متنور ومستول أخلاقياً »

القارئ ناقداً

وقد كان صوت الفحص من أعلى الأصوات التي ارتفعت تنادى بأن تصبح الدوريات النقدية أدوات لتدريب ملكة النقد هذه عند القراء ، وأن تصبح دراسة الأدب ميداناً لاكتساب القدرة على « التمييز » عموماً نتيجة لمران طويل في فحص الأعمال الأدبية وإعادة تقييم القديم منها ، وإخضاع كل رأى نقدي مهما كان مصدره لعملية « الفحص » الدقيقة التي أصبحت هذه المحلة علماً عليها ، وفي رأى الأستاذ ليفيز وزملائه وتلاميذه من القاعين بأمر هذه المحلة أن دراسة الأدب يجب أن تكون قاعدة أساسية تتفرع عنها الدراسات الإنسانية الأخرى ؛ فالمران الذي يكتسبه الباحث في دراسة نقدية دقيقة من النوع الذي تنادى به الفحص أداة فعالة في دراسات أخرى ، ولذا فالجامعة هي المكان الطبيعي لصلور مثل هذه المحلة ، وقسم دراسة الأدب القومي (الأدب الإنجليزي في تلك الحالة) مركز لتربية الباحثين في العلوم الإنسانية على الدراسة المدعمة بالأسانيد المفتحة على نتائج الباحثين في الدراسات الشقيقة .

وقد كان صوت الفحص عالياً حقاً ، إلا أنه لم يكن الصوت الوحيد الذي ارتفع في الثلاثينات مؤكداً قيمة النقد وأهمية الدراسة الدقيقة للنصوص

الأدبية ، تستوى في ذلك النصوص القديمة والحديثة ، فلا قدسية لقديم لقدمه ، ولا قيمة لجديد لا يجتاز أدق اختبار وأصبه أى المقارنة بما خلفه الماضى من تراث خالد ؛ وبالنظر في مطبوعات الثلاثينات النقدية نرى الاتجاهات السائدة في ذلك الوقت تتمحور في عبارات ثلاثة : « إعادة النظر أو التقييم الجديد » Revaluation ، و « مسالك أو اتجاهات جديدة » New Directions ، و « التمييز » Discrimination ، وجميعها من شعارات النقاد في ذلك الوقت على اختلاف مدارسهم .

حركة إعادة النظر

وقد شملت حركة إعادة النظر هذه جميع أوجه النشاط الأدبي واتخذت مسالك متعددة نتج عنها تغير جذري في الذوق النقدي ، وقد لعب الشاعر الناقد من إلبوت دوراً فعالاً في تغير الذوق الأدبي وإبراز قيمة التراث من ناحية ، كما لعب للفكر الماركسي دوره من ناحية أخرى في تأكيد الأسس الاقتصادية والاجتماعية لظواهر الأدبية ، وأكد أصحاب « النقد الجديد » أهمية العناصر الفنية في العمل الأدبي ، وأرسوا قواعد النقد الموضوعي بدراسات تهدف درجة من الضبط والموضوعية قريبة مما يحتمه الباحثون في ميدان العلم . إلا أن هذه المدارس والتيارات على اختلافها وتشعبها قد اتفقت فيما بينها على شيء واحد ، هو أهمية النقد في عصر « الكتاب والصحيفة للجميع » .

لقد أفاق الناقد المعاصر ذات صباح فرأى نفسه مواطناً ذا خطر ، وقد حمل على كتفيه عبء التقنين والتوجيه ، إلى جانب التنويع والتقييم ! واليوم وقد مضى على تنصيبه ثلاثون عاماً أو تزيد ، ما موقف النقد في الستينات ؟ إن موقف الناقد مرتبط بموقف الأدب عموماً ، وقد مضى الوقت الذي آمن فيه الأدباء أن القلم الأعزل سلاح

قادر على الوقوف في وجه الدبابات والطائرات ، كما مضى زمن « الصراع حتى الموت » بين المذاهب الفلسفية أو الأدبية ، وأضحى من المحال أن يقتل الناس بعضهم بعضاً من أجل اختلاف في الرأي ، وظهرت للعيان ضرورة التعايش السلمي كفتاح للبقاء على جميع المستويات وليس أقلها الأدب والفن .

وقد أصبح موقف الناقد المعاصر انتخابياً أو توفيقياً eclectic ، يأخذ من كل مدرسة بطرف ، وقد تنازل عن الحماس الذي كان يسود الكتابات النقدية في الثلاثينات . ولعل دخول الراديو ثم التلفزيون كوسيلة للنشر من أهم الأسباب التي أدت إلى تلطيف جو المنازعات المذهبية بين النقاد ، فلم يعد صاحب الرأي المضاد شيطاناً مريداً أو معتوهاً تدبج للرد عليه مقالات من نار أو فصول تقطر بالسخرية ، فقد انتقل ميدان الزايل من صحف المجلات وقاعات المناظرات إلى مائدة مستديرة حول ميكروفون أو جلسة ودية أمام علسات التصوير ، تليرها محدثة لبقة تلعب دور المضيفة الذكية في صالون أدبي ، أو مقدم برامج دبلوماسي يسرع بالنقاط نقط اللقاء وإبرازها للمتحدثين ، ولعل دور التلفزيون عموماً في تغير جو النقاش أياً كان نوعه من الموضوعات الجلدية بالدراسة .

إن وسائل الإقناع التي كانت تعتمد على هز القبضات والحركات الخطابية والجمل الرنانة التي تشعل الحماس في قاعة غاصة بالجمهور قد فقدت تأثيرها في مواجهة علسات التصوير التي تتطلب أنواعاً أخرى من السلوك لا مجال لتفصيلها هنا .

الاتجاه الجديد للنقد

ومن الجدير بالذكر أن صحيفة أدبية كبرى هي الملحق الأدبي لجريدة التيمس وجهت عام

١٩٦٣ دعوة إلى عدد من كبار النقاد في أوروبا وأمريكا للإدلاء بعقيستهم النقدية في اللحظة الراهنة ، فظهر واضحاً في كتابات معظمهم أن أوجه التقارب أكثر من أوجه الخلاف ، ولم يحتفظ بحماس الثلاثينات في الهجوم والتنديد بالآخرين إلا الأستاذ ليفيز ، واتفق الآخرون على أن التمسك بموقف معين إزاء العمل الفني كان ضرورة تاريخية انتفت باختفاء الظروف المصاحبة . فالأستاذ ويليك R. Wellek من أساطين النقد الموضوعي أو « النقد الحديث » في أمريكا يؤكد اليوم أن إصراره وزملاءه على أن « العمل الفني ينقد من داخله » لا يعنى بالضرورة « تكفير » المذهب التاريخي أو الإقلال من شأن الأساس الاجتماعي أو الأثر الأخلاقي للعمل الفني » وقد كان تأكيد قيمة النص الأدبي وإبراز أهميته قبل أي اعتبار آخر ضرورياً للخروج من أسر الأفكار المسبقة والتصنيفات المنحجرة التي كانت تسود دراسة الأدب في أوائل هذا القرن ، وتجعل من القراءة عن الأعمال الأدبية ومناقشتها وتصنيفها بديلاً يقوم مقام تذوقها أما الأستاذ نايتز Li.C. Knights من زملاء

ليفيز الذين قامت على أكتافهم مجلة الفحص فما زال يؤمن بضرورة « الدراسات المصاحبة » مدعماً بالأسانيد مستعينة بنتائج الدراسات الاجتماعية والتاريخية والنفسية ، ولكنه يبرز في نفس الوقت أهمية الرجوع إلى النص الأدبي نفسه وتربية القدرة على استكشاف مواطن الجمال أو الإعجاز فيه كأساس ضروري للنقد ولاستمرار الأدب ، وينتهي إلى أن :

أي دراسة للأدب كموضوع لعلم النفس أو علم الاجتماع أو غيرها من العلوم يجب أن يقوم بها متخصصون في الأدب أصلاً ، لا مجرد باحثين في تلك العلوم يتخلون الأدب موضوعاً لبحثهم ، ولا يختلف في نظرهم عن غيره من الموضوعات : وإن اجتمع رأي هؤلاء النقاد على شيء فهو أن تراث الإنسانية من الأعمال الأدبية الخالدة يحمل في طياته قima فنية وإنسانية ثابتة هي خير دليل للفرد المفكر الحساس حين تختلط عليه الرويا وتكاد قوى الاندفاع والمخارة أن تطمس معالم طريقه إلى تحمل مسؤوليته كاملة :

فاطمة موسى

« إيضاحات » ميشيل بوتور

« إيضاحات » هو عنوان آخر ديوان لقصاص الشاعر الفرنسي المعاصر « ميشيل بوتور » والجديد في هذا الديوان أن كاتبه يعتبره مجموعة مقالات . . كما أن الناقد « رودو » في كتابه « ميشيل بوتور أو كتاب المستقبل » لا يميز في تعرضه لهذا الديوان بين القصة والشعر مما يجعلنا نعتقد أن كتاب المستقبل سيفرضون عرض الحائط بالتصنيف المعتاد لفنون الأدب التقليدية من قصة وشعر ومقال ومسرحية . وقراءة هذا الديوان - القصة - يجب أن تتم داخل إطار إنتاج « بوتور » العام وبالتالي داخل إطار الشعر الحديث

الأول من الكتاب وهي المخصصة لتوضيح منظر محطة « سان لازار » المكتظة بالمسافرين في الصباح الباكر . . نجد أن النصوص متفرقة . . تفصلها فراغات بيضاء ومطبوعة بطرق مختلفة . . بعضها باتجاه أفقي . . وبعضها باتجاه رأسي . . وبدون تسلسل ، ولا سبيل لتجميعهم إلا بتشابه الاتجاهات وحروف الطباعة . والنصوص ذات رنين موسيقي . . ووقع وقفزات انطباعية خاصة بالشعر وحده . ولا يمكن لأي وصف أن يحل محل قراءة الكتاب في طبعته الأصلية . . فهو يعتمد اعتماداً كلياً على التنظيم الشيوغرافي .

الذي يحاول عن طريق البنيان الملائم ليكل للمقصيدة ومطابقة هذا البنيان للموضوع والهجاء العامة للنص ، أن يضيء على نص شعري واحد عدة معان مختلفة . وتلك القصة . . أو تلك المجموعة من القصائد : عبارة عن بيانات توضيحية لصور غنائية مكانها محدد ببياس . . وتلك الصور . . كانت يوماً ما توضيحاً لنصوص أدبية كانت بلورها ناقصة ولكنها وضعت أصلاً لتوضيح تلك الصور . . ويلعب الترتيب الطباعي والتلاعب بالفراغ الأبيض والطباعة السوداء دوراً هاماً في تفهم النص ، فنحن نجد في الصفحات الأربع



القرن العشرون .. ماضيه ومسيره

أحمد إبراهيم الشريف

نذرنا التي بدأت واستقرت ولا يبدو أنها عوارض إلى زوال ، بل عوامل إلى ثبات واستقرار واستمرار إلى آخر المطاف . وهي عوامل لو أبعدنا النظر قليلاً ونظرنا إلى أي نهاية ينتهي مطافها لكان الشر الموبق المستطير ؟ وهذا يصح لنا أن نسميها كابوساً كلما سمعنا مثيلاتها السابقة أحلاماً ورؤى يتشاها الحالمون .

خطوط القصة

والقصة تعني برسم كل ظواهر الحضارة في مستقبل القرن العشرين ولا تقتصر على السياسة ونظم الحكم فهي كجمهورية أفلاطون في هذا حين تهتم بالأدب والموسيقى والشعر والفلسفة وحتى بأداب المائدة والطريق . وهي كالجمهورية مرة

١٩٨٤ (Nineteen Eighty-Four) قصة

للكاتب الإنجليزي المعروف جورج أورويل تسم بسمات المدن الفاضلة التي يتخيلها المفكرون المثاليون والحالمون إذ ينسجون على منوال أفلاطون في جمهوريته . وهو نوع من الأدب والفلسفة بلغ مداه الأكبر في خلال القرن التاسع عشر على يد الاشتراكيين الذين

يسمى كارل ماركس بالطوباويين

إلا أنها - ١٩٨٤ - تختلف عن المدن الفاضلة في سمة واحدة جوهرية ، وهي أنها لا تصور العالم كما يتمناه المفكر أو الفيلسوف ، بل تصوره في الصورة التي يتوقعها هذا الكاتب ونحشاها أشد الخشية ، وما توقعها إلا لما رأى تحت عينيه من

ثانية في اعتقاد الكاتب أن كل هذه الظواهر الحضرية تتأثر في كيانها بنوع الحكم وجوداً وعدملاً لا مجرد تأثير كتأثير تيارات الماء بتيارات الهواء مع احتفاظ هذا وذاك بشخصيته ووجوده منعزلاً عن صاحبه . فنوع من الحكم يوجد معه الأدب والعلم والفلسفة ، ونوع آخر لا يوجد معه شيء من ذلك .

خلاصة القصة أن سنة ١٩٨٤ هي آخر سنة ميلادية يعرفها الناس ، لأن التاريخ بعدها سيتغير وتصبح له بداية غير مولد السيد المسيح . ولن يكون هذا التغير كالتغير الهجري مثلاً . يسمح بوجود التقويم الأخرى بجانبه بل سيقضى على كل تقويم سواه بالانطواء في زوايا النسيان .

ذلك أن الحكم سيصبح استبداداً مطلقاً ، لا يكتفى بالاستبداد بالناس في أمر الشرائع والقوانين ومجريات المحاكم والسجون ، بل سيحجر على كل تفاصيل حياتهم حتى يشمل علاقة الرجل بزوجه وهما في مخدعهما ، ويتحكم في الناس من يكون زوجاً ومن تكون زوجة ، ومن لا يصح أن يكون زوجاً ولا زوجة طول الحياة .

يمكن لهذا الاستبداد الكامل المطلق فيثان :
أولها سياسي والثاني علمي .

فأما السياسي فهو ابتلاع الدول الكبيرة جميع الدول والولايات والجزر الصغيرة التي في نطاقها وجوارها ، حتى ما يبقى في العالم إلا دول ثلاث ، يبلسو من توزيعها الجغرافي أن أوروبا كان يقصد بها الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي والصين ، وإن كان يسميها أسامي مختلفة هي على هذا الترتيب : أوشيانا (أي المحيطية) ويوراشيا (أي الأوروبية الآسيوية) وايتاشيا (أو آسيا الشرقية) . وقد اقتسمت هذه الدول الثلاث الكرة الأرضية ، وأصبحت كل واحدة منها تتأخم الآخرين في

الحدود ويقوم بينها جميعاً عداء ذو ثلاث شعب متوازن لا يسمح بالحرب إلا على جانب صغير من الحدود ولمدى من الزمن قصير لا يلبث أن يبتدئ حتى ينتهي بالانتصار الساحق لكل من الطرفين المتخاصمين حسب ادعاء كل منهما لمواطنيه . وفي هذه الحالات النادرة من الحرب الصغيرة بين أي جانبيين يقف الجانب الثالث موقف الحياد ولا يشترك مع الآخرين والعجيب أنه هو أيضاً يخرج متصراً .

ومن احتياطات الدول أنها لا تسمح لأحد أن يدخل في ذهنه أفكاراً غير الأفكار التي تريدها هي أن تدخل في ذهنه . فإذا اقتضت المشيئة تغيير حقيقة تاريخية قريبة الحلوث أو إنكارها أو ادعاء وقوعها ، كان هناك جهاز كامل واسع النطاق ، سرعان ما تصدر المشيئة حتى يتغير كل ما يتصل بالحقيقة التاريخية من وثائق وصحف وكتب ودوائر معارف ، وسرعان ما يعدم القديم ويحل محله الجديد .

شرطة التفكير

ولم يغفل المشرفون على هذا الجهاز أن بعض الأذهان قد تحتفظ بما أعدم من الحقائق : وأن تتراى بأفكار غير التي تكنها وتبطنها ، وهو ما تسميه هذه الدولة بالتفكير المزدوج ، فاخترت له نوعاً من الشرطة سميها « شرطة التفكير » لتفعل في العقول ما تفعله المطبعة في الوثائق والأصاير

وخلاصة الأمر أن الدولة قد أحكمت السيطرة على الأفراد حتى لا يستطيع الفرد أن يحلم أو يتمنى غير ما تريده له الدولة وحتى كان من الفسوق القاتل من بطل القصة ونستون أن يحاول كتابة مذكراته فما بحق لفرد أن تكون له ذاكرة ولا ذكريات غير ما تريده له الدولة ؛ وبلغ هذا التصور عند أوروبا غاية الكمال المطلق الذي يحيله إلى شيء لا معنى له ولا هدف ، واعترف مع ونستون بأن كتابة المذكرات مع كونها خطراً متلفاً يؤدي إلى الإعدام وإلى الخو من سجلات الأحياء والأموات على السواء ،

والغابات يقاتل الوحوش بمخالبه فيقتل ويقتل ولكنه
على كل حال يعيش لنفسه محققاً ذاته كما لا يمكنه
أن يعيش ولا أن يحقق ذاته في ظل مثل هذا النظام

رسل وأزمة العصر

وتلك هي مشكلة القرن العشرين الكبرى بين
القرون . مشكلة الفارق الضخم بين تقدم علم
الإنسان وحضارته المادية وبين ثبات خلقه وقيمه
ودوافع سلوكه على وضع لا يتماشى مع هذا التقدم
العلمي السريع . أو هو مشكلة المرونة القاصرة
والقدرة العاجزة عند الإنسان على التكيف السريع
بين ما يكون وبين ما ينبغي أن يكون .

وأورويل - كما قدمناه من رأيه في ١٩٨٤ -
زعيم المنشائين الذين يعتقدون أن هذا الوضع لا شك
صائر بالإنسانية إلى الدمار الأدبي إن لم يكن الدمار
المادى أيضاً . وطائفة المنشائين هذه ليست بالقليلة
ولا بذات أهمية ضئيلة ، وحسب أورويل أن يكون
برتراند رسل من مؤيديه ليكون حزب المنشائين
كبير الأهمية واسع النطاق .

يقول رسل في كتابه « صور من الذاكرة » في
تأييد أورويل : « ١٩٨٤ » لمؤلفه جورج أورويل
كتاب بشع يجعل قراءه يرتجفون ، ولكنه مع ذلك
لم يحدث فيهم الأثر الذي كان يقصد إليه مؤلفه
ولاً شك ، ذلك لأن الناس نظروا إلى أن أورويل
كان مريضاً جداً عند تأليفه ، وإنه في الحقيقة مات
بعد تأليفه بوقت قصير ، ولعلمهم قد سرهم الرعشة
التي تحدثها منازعه ، وقالوا فيما بينهم وبين أنفسهم :
« طبعاً لن يبلغ الأمر إلى هذا الحد من السوء
والظاهر أن المؤلف يستريح إلى الكتابة : ونحن أيضاً
نستريح إلى الكتابة والتشاؤم ما دمنا لا نحمله محمل
الجد .

فإذا هدموا من روعهم يمثل هذه الأغاليط
المرجحة أخلوا في العمل على تمهيد السبيل لنذر
أورويل كي تتحقق : فقد ظل العالم سائراً شيئاً

عمل لا معنى له إذ لا يوجد من ينشرها ولا من
يقرأها ولا من يصدقها ولا من يتذكرها معه ؛
ولولا رغبة ذاتية جامحة عند ونستون أن يكتب هذه
المذكرات لما أقدم على خط حرف واحد منها .

ولكن ما الذي يمكن الدولة من كل هذا الاستبداد ؟
هو تقدم العلم .

فبعلم نفس الجماعة أمكنت السيطرة على الجماعات
بإعطائها غذاءها النفسى بين السخط والرضا ،
وبشغلها عن أنفسها بالمواكب والاحتفالات ،
وبترغيبها من جانب وإرهابها من جانب آخر إلى
آخر هذا الفن السيكولوجى المعقد .

وبعلم النفس الفردى أمكن تحويل اهتمام الأفراد
البارزين إلى ما فيه مصلحة المجموع وأمكن ترويض
جامعهم وقمع طموحهم وتوجيه نشاطهم الحيوى
في المجرى المنظمة التي وضعت لهذا الغرض .

وبالعلم الطبيعى أمكن تحقيق الاختراعات التي
تحكم الرقابة على الفرد في كل لحظة من لحظات حياته ،
وذلك بما سماه أورويل التليسكرين أو اللوح الناقل ،
وهو لوح كشاشة التلفزيون في الحجم ، لا سيطرة
عليه إلا لرجال بعينهم ، لهم قدرة على نقل صورتك
وصوتك في كل ساعة حتى وأنت نائم ، كما ينقل
إليك ما يترأى للمشرفين عليه أن ينقلوا إليك حينما
كنت ، إذ هو معلق في كل حجرة من كل بيت
وليس حسب الميادين والشوارع والأسواق .

ولهذا التليسكرين فائدة أخرى هي اشعار الفرد
بأنه مراقب في كل حالة حتى ولو لم يكن مراقباً ،
فكأنه ضمير حزبي يراجع الفرد في كل حين ،
أو كأنه المالك الموكل بالفرد ليسجل عليه حسناته
وسيئاته فيما تقول الأديان .

وباختصار أمكن للدولة بتقدم العلم الرائع العظيم
أن تنحدر بالإنسانية إلى حالة دون حالة الحيوانات ؛
حالة يفضل الإنسان عليها أن يعود إلى الكهوف



فشيئاً وخطوة خطوة نحو تحقيق كابوس أوروبيل ولكن التدرج على هذا الطريق قد جعل الناس لا يبينون المدى الذى قطعوه فى هذا الطريق المحتوم .

ثم يقارن رسل بين حالة العالم فى أغريات القرن التاسع عشر ومطلع العشرين وبين حالته اليوم فيخلص إل تشخيص المشكلة كما لحسنها من قبل ، تقدم فى العلم وازدياد فى قوة التدمير وانطلاق لقوى الشر بغير كايح من خلاق ولا قيم ولا عقيدة ولا ضمير ، وكان العالم قد استحال إلى شرذمة من الأطفال يلعبون بأعواد الثعالب غير هيابين ولا مدركين عواقب ما يفعلون .

ايكاروس .. مستقبل العلم

وليست هذه الفكرة جديدة عند رسل ، بل ترجع إلى زمن بعيد قبل الحرب العالمية الثانية بسنين ، إذ كتب محاضرة نشرت فى كتيب بعنوان : « ايكاروس مستقبل العلم » يدل عنوانها على رأى كاتبها إذ شبه العلم بايكاروس الصغير ابن ديدالوس العالم الحكيم الذى لقي قوة الجناحين فجأة فغره ما لقي ونسى نصيحة أبيه الحكيم بالآل يسف إلى الخضبض فيبتل جناحاه ويثقل عليه فيقع ، وألا يرتفع فتذبب الشمس بحرارتها الشمع الذى ألصق به الجناحان فيقع ، فما هو إلا أن اغتر بجناحيه حتى طار وارتفع ليهوى إلى اليم صريع الغرة والنزق والرأى القطير

إلا أننا نظلم رسل لو حسبناه فى زمرة المتشائمين وقصارى الأمر فيه أنه يرى العاقبة الوخيمة التى يحتمل أن تتأدى إليها الإنسانية وهى عمياء ، فيطلق صوتاً صارخاً فى البرية لمن كان له أذنان أو ألقى السمع وهو بصير .

وقد جازاه فى هذا حتى رجال العقائد والأديان .

من هؤلاء الدكتور صمويل هوارد ميلار أستاذ اللاهوت السابق فى مدرسة هارفارد اللاهوتية

حيث قال : « إن قدر لديانة (ويقصد بها المسيحية) أن يكون لها مكان فى العالم الحديث فعليها أن تمثل ثورة جذرية فى أصولها : ولخص التحدى الذى يواجه العقيدة من قبل التطورات الحديثة فى عالمنا فى ثلاثة تحديات هى أولا المعضلة الفرويدية التى كشفت فى الإنسان عن هوة مظلمة تفيض بالخرات والخاوف الجديدة وثانيا مشكلة الفضاء والخطر الذى قد ينجم من أن نصير قوة الإنسان المستحدثة على استعمار الأجرام السماوية قوة شيطانية هدامة ، والمشكلة الثالثة هى مشكلة التكافل فى العالم التكنولوجى الذى يجب أن يعيش الناس فيه على نحو ما متأخين بالوهم من أننا كأجناس وعقائد وكل اقلية لا نعرف حتى مجرد أبعاد التفاهم فيما بيننا .

العقائد وأزمة العصر

من الحق إذن ألا نحسب هؤلاء المفكرين ضمن طائفة المتشائمين ، لأنهم يعتقدون فى الخلاص على نحو ما . بل إن أكبر المفكرين المتفائلين فى العصر الحديث ، الذى جعل من التفاؤل مبدأ ومعياراً لقياس المشاكل الإنسانية ، والذى يرجع جانب التفاؤل كلما تساوى فى المشكلة جانبها الوردى المشرق مع جانبها الداكن المقبض ، وأعنى به عباس العقاد ، ليشارك مع هؤلاء المفكرين فى التحذير من وخم العاقبة لو ركب الإنسان رأسه وقضى على حياته وحضارته بالدمار .

يقول العقاد في كتابه « القرن العشرون ما كان وما سيكون » : « حربان عالميتان من عشرته الثانية إلى عشرته الرابعة ، واقتحام الفضاء ، وفتح القمم عن مارد الطبيعة الأكبر ، وهو القمم الذي يحتويه أصغر ما فيها من ذرات لا تدركها الأبصار . هل تجعل الإنسانية إلى النصر على الطبيعة أو تجعل إلى الدمار على يد الإنسان بما كشفه من أسرارها ؟ وهل اقتراب الإنسان حقاً من الحرب التي تقم الحروب ، فلا حوب بعدها ولا محاربون ، أم هو يقترب شيئاً شديداً من يوم النصر على الطبيعة وعلى ما في طبيعته هو من بوائق الشر والدمار ؟ » .

ولعلها إحدى سمات القرن العشرين الرئيسية أنه قد قرب مسافة الخلف بين متشائمه ومتفائليه حتى أصبح الفريقان متفقين في كل شيء إلا في الجملة الأخيرة التي ينهى بها كل فريق كلامه ، إذ يقول المتشائم إن الحياة إلى فناء والإنسان إلى دمار واندثار ويقول المتفائل « ربنا يسلم » ولا يجد سنداً أكثر من هذا الرجاء يدحض به تشاؤم المتشائمين .

فهل القرن العشرون بدعة بين القرون في هذه السمات ؟ |

ملامح القرن العشرين

من الطبيعي أن تختلف القرون والأحقاب في سماتها كلما اختلفت عوامل تشكيل الحياة والحضارة فيها ؛ ولكن المشابه بينها ليست منعقدة كل الانعدام على كل حال . وفي ظني أن الإنسانية قد مرت بمثل هذه الحالة في بعض أزمانها الماضية .

يبدو لنا هذا حينما نشخص حالة القرن العشرين تشخيصاً صحيحاً ، فهو قرن قد أغمى الترف المادي حتى انقلبت أوضاعه وقيمه ومعاييره ، وأصبح الإنسان فيه يجرى وراء اللذة لا من فرط الحيوية ولكن من فرط الخوف على الحياة ومن الحياة .

قرن قساوى فيه الرجال بالفساد ولم تقساو فيه الفساد بالرجال ، وذلك بفعل الصناعة التي أعقت الرجل من المهام التي تطلب فيها الرجولة وأصبح العمل في طوق المرأة بعد أن كان لا يستطيعه إلا الرجل :

كالحرب مثلاً ؛ فقد كانت تحتاج الحرب في أول أمرها إلى هيئة الرجل كسلاح فأعفتنا منها الصناعة حين صيرتها حرباً بين آلات تديرها أصابع فلا يرى القاتل قتيله ولا القتل قاتله ، بل أصبح أكثر القتلى من المدنيين وأقلهم من الواقفين في صفوف القتال : قرن لم يعد للنخوة والشهامة والفروسية فيه مكان ، لأن أشجع الشجعان وأجبن الجبناء فيه سواء أمام آلات الدمار والحرب .

قرن استغنى بالسرعة عن المتعة ، فهو كالمجنون يسرع ليسرع وليتمكن من مزيد من الإسراع ، ولا يجد في سرعته وقتاً يسأل نفسه فيه إلى أين الغاية والمصير ، وماذا وراء هذه السرعة التي لا تنهى إلا إلى إسراع .

قرن يبذل كل نشاطه ومجهوده المادي والأدبي ليقم الصناعة ويوسع مداها . لماذا ؟ ليحل مشاكل الصناعة . فان نظرة واحدة خاطفة كافية أن تدلنا على أن ثلثي مجهود الصناعة مخصص لحل مشكلات الصناعة ؛ فقد بدأت الصناعة وهدهدها مزيد من المنسوجات بأثمان أرخص ليلبس من لم يكن يلبس ويستدفئ من كان يلذعه البرد وبحرقه القيقظ ؛ وأخذت تتطور الصناعة بعد ذلك فما زادت من منفعة الإنسان الحقيقية على ذلك الخدف الأول إلا اليسر ، وتركزت جهودها على حل مشكلات السكن في البلاد التي اكتظت بسكانها من العمال ، ومشكلات مواصلاتهم ، ومشكلات تعليمهم ، ومشكلات متاعهم الصحية التي نشأت من هذا التراحم ومن الجو الصناعي الموبوء ، ومشكلات تسليتهم والترفيه عنهم في أوقات فراغهم .

وضاعت في هذا الدليل كل أعمال الإنسان ذات القيمة ، وأصبح العالم ولا مكان للشاعر ولا للنحات ولا للموسيقي ولا حتى للعالم والمؤرخ فيه إلا إن كان من النوع الذي يفتح بكثرة يلاحق بها مطالب السحيتا والمسرح والتلفزيون والإذاعة



والصحافة اليومية ، على أن يكون إنتاجه خفيفاً
يمكن القارئ من استيعابه في لحظة الترويح ؛ وإلا
فإنه في القراء نصيب .

قرن أصبح يخاف الفرد فيه على نفسه من
الرصاصات الطائشة ، وجميع رصاصاته أصبحت
طائشة بغیر استثناء ، في حروب ليس بيده إقامتها
ولا منعها ، ولا يشعر أن له فيها رأى ولا مأرب ،
ولا نجاة له منها حتى ولو نكص عنها وبقي في عمر
داره ، لأن الدور أول ما تنهوى على ساكنها قبل
الخنادق والحصون .

قرن أصبح يخاف الفرد فيه على نفسه أن تقضى
عليه الأوبئة والأمراض فيلتمس النجاة منها في
الطب ، ولكنه لا يلبث أن يرى في الطب شيطاناً
يهدده في حياته حينما يرى أنه قد أعفى الإنسانية من
ارتفاع نسبة موات أفرادها والأطفال منهم على
الخصوص ، فأطلق بهذا سراح المارد اللعين الذي
وصفه له مالتس منذ قرن ونصف أو يزيد .

قرن أراد أن يحقق للإنسان مصلحته ومنفعته
وأن يمتد حياته ويوسعها ويطيها ، فإذا هو بفك
إسار فرسان بلاسكو إبانيز الأربعة : الحرب
والجاعة والوباء والموت .

قرن جعل هم الإنسان الوحيد وغايته المقصودة
تحقيق الأنانية وحفظ الحياة الذاتية ، ولسان حاله
يقول مع أسلافه الأولين « انج سعد فقد هلك
سعيد » ولكنه في الوقت نفسه قد حرمه في لحظة
ابتغاء النجاة أن يرى طريق النجاة ، وأعماه عن
حقيقة مطالبه الذاتية التي بها تصلح الحياة .

ولقد تراءى لي في بعض الزمات أن أسأل بعض
سكان المدن الكبرى ، « منذ متى رأيت نجوم السماء
واستمتعت بها أو بمنظر الشروق والغروب وما إلى
ذلك ؟ » فكان ردهم على كما توقعت : « منذ
سنين » .

ولعل أحسن ما يصور حالة هذا القرن مثل
رجل نجيل شره على المال كنت أعرفه يلتمس المال

من كل مظانه حتى كون ثروة يعد بها بين الأغنياء
الموسرين وهو يقتر على نفسه وعلى عياله في المأكل
 والملبس والسكن وزينة الحياة الدنيا ومطالب الثقافة
 والترفيه . وكان الناس يظنون أنه بهذا يحرص ألا
يأتي عليه يوم يحتاج فيه فلا يجد حاجته حتى أحيل
إلى المعاش من وظيفته بمرتب كبير ، وأصبح على
ضمان كبير ألا يحتاج هو ولا عياله ، فإذا به يزداد
حرصاً وبخلاً وتضييقاً على نفسه وعليهم ، حتى
خاطبته من ضيقها في ذلك إحدى بناته فقالت :
« إن كنت جمعت هذه الثروة لتستمتع بها فتي تستمتع
بها وليس بعد التمتع إلا الموت ؟ وإن كنت جمعتها
لنا نحن أبناءك وورثتك فتي تستمتع بها وأنت تحررنا
بها في سن القدرة على المتاع والاستمتاع ؟ »

هذا الفرد مثل واضح لهذا القرن الذي ولد
وعاش فيه ، عمل دائب لتوفير متعة يلهيه عمله عن
الاستمتاع بها في حينها وفي كل حين .

من توفيقات الفنان الأصيل أنه يصيب التصوير
الصحيح حيث أراد وحيث لا يريد . وهي علامة
إن غابت في كثير من الأعمال الأدبية فإنها واضحة
لا مرأى فيها في « ١٩٨٤ » لجورج أورويل ، ذلك
أنك تقرأ القصة كلها ثم تسأل نفسك أو تسأل
المؤلف : « وفيم كل هذا الاستبداد وهذا الجهد
المرهق العنيف ؟ » فلا تجد لسؤالك جواباً ، فإلهذا
التنظيم من هدف في سعادة البشر وهو يحرمهم
الحياة ولذتها ، وما له من هدف في متعة القائمين
بالأمر وهم لا يجدون لحظة يستمتعون فيها بل
ولا يأمنون فيها على حياتهم من الاغتيال والنحو من
سجلات الأحياء والأموال على السواء ، ولا أي

هدف خفى ولا منظور . وقصارى الأمر أنهم جميعاً كالغريق يضرب بيديه فى كل اتجاه يريد النجاة وهو بفعله هذا يبعد ما بينه وبين النجاة ، وويل لمن يحاول انقاذه مما هو فيه إذا ما تمكن منه لأنه سيجذبه معه إلى القاع ، فان أراد فعلاً انقاذه فلا يمكنه من عتقه أبداً وليتخذنه رغم أنفه وإلا فهو لا محالة من المالكين

قرنا والقرون الأخرى

أفلم يمر بالإنسانية فى ماضيها قرن يشبه هذا القرن ولو إل حد ما ؟ !
إن الملامح لتتشابه فى كثير من سماتها بين هذا القرن وبين كل قرون الترف والرخاوة التى يشيع فيها الخوف ونضوب الحيوية والاقبال على اللذة الأبيقورية بغير وازع من خلق ولا ضمير . وهى هى القرون التى نضبت فيها موارد العقيدة الحية فى النفوس ؛ كذلك كانت أواخر دولة الرومان الوثنيين ، وكذلك كانت أواخر دولة الرومان المسيحيين وفرنس المجوسيين ، وكذلك كانت أواخر دولة الرومان الشرقيين على عهد العثمانيين الأولين ، وكذلك كانت دولة العباسيين فى زمن التنازل والنفول ، ومن قبل أولئك جميعاً كانت كذلك دولة بناء الأهرام فى الأسرة الخامسة وكانت دولة العصر الفرعوني الوسيط على عهد الحكوس ، وكانت دولة البطالة على عهد كليوباترا فى وادى النيل .

ودراء هذا القرن كدواء تلك القرون ، دواءه فى عقيدة تحيى فى النفس الحيوية وتميد الحياة ممتاها فى النفوس ، فيزول الخوف من الحياة على الحياة ، ويزول من النفس التهاك على اللذة القريبة التى قد على المرض وانحراف المزاج لآلى الحيوية وبيشاش الشعور ، وينحسر التهاك والتدافع على تكديس أسباب المتعة إلى درجة تنسى المتهالكين المتدافعين ما كانوا إليه يقصدون من متاع ، وتعيد الإنسان إلى مركزه الطبيعي سيداً تخدمه الصناعة ، لا عبداً تسترقه الصناعة

وتسخره مقتضياتها كيف تشاء ؛ وتحل الاقتصاد محل الطبيعة الذى كان يراه له أكبر عقليات الاقتصاد فى العصر الحديث وهو اللورد جون ماينارد كينز الذى كان يؤمن كل الإيمان أن اليوم لم يعد بعيداً حين تحتل مشاكل الاقتصاد « مقعداً خلفياً هو الذى يقبى لها ، لتخل نطاق القلب والرأس لمشاكلنا الحقيقية - مشاكل الحياة والأملاقات الإنسانية ، مشاكل الخلق والسلوك والاعتقاد » .

وكتلك القرون ، لا يعرف أبناء هذا القرن فى أى بقعة من الأرض ولا على أى لسان من الألسنة سيداً اللواء ليعقبه الشفاء ، ولكن الذى نعلمه جميعاً عن القرن العشرين علم اليقين هو أنه القرن الوحيد فى تاريخ بنى الإنسان الذى شاعت فيه فلسفة للتوتر وفلسفة للمال والسأم والحيرة وفلسفة للعبث والسخف أو ما عرف فى العربية باسم اللاعقول وهو القرن الذى كفر بكل شئ ولم يجد بعد الشئ الذى يؤمن به ويدمل له ويستمد منه معنى الحياة . وهو القرن الذى أحل الهرج محل الفن ، والظاهر محل الحقيقة الجوهرية ، هرباً من مواجهتها ، وفى كل هذا هو متفرد متبج .

ولكن أكبر مميزاته التى ينفرد بها ولا شك هو أنه القرن الوحيد الذى استبدل بالجمهوريات الفاضلة التى تصور الأحلام السعيدة للمفكرين المثاليين ، جمهوريات الكواييس المقبضة التى تنذر بالشر المستطير .

وتلك علامة أكيدة على الداء الدفين ، فى طوايا هذا القرن الغنى التعيس ، يسترها ويموه عليها بالقشور ، فتبدو عليه كما تبدو حيل (الماكياج) على الوجه السقيم ، شتان بينها هناك وبينها على الوجه الجميل الصحيح .

أحمد إبراهيم الشريف



فرناند ليبييه : الاسواق الكبير ١٩٥٤

دنيا الفنون

أزمة الفن التشكيلي المعاصر

مصطفى إبراهيم مصطفى

في ٦ يوليو سنة ١٩٦٤ كتب الناقد الفرنسي ميشيل داجون مقالا بعنوان « هل تستقيم مدرسة باريس ؟ » قال فيه :

« لقد خيب التجريد أملنا فما أن اعترف به كفن رسمي حتى تحول إلى الأكاديمية ، وخيبت التشخيصية الجديدة أملنا بتحولها إلى الأكاديمية أيضاً ، وخيبت الواقعية الجديدة أملنا باهتزازها بين الدادية والتبويب آرت (الفن الشعبي) . . الحقيقة أن الفن التشكيلي يعاني أزمة خطيرة » .

كيف وقعت تلك الأزمة ؟ ولماذا وقعت في هذه الفترة بالذات ؟ ما جوهرها وكيف السبيل إلى حلها ؟ . . . أسئلة لن نجد لها أجوبة صحيحة ، وإنما تنتظر الفنان الذي لم يأت بعد . أو المستقبل الذي يجب عليها بأعماله . ولكن . . . إلى أن يأتي هذا الفنان ، وإلى أن يصبح الحاضر جزءاً من الماضي لنحاول تأمل الماضي والحاضر فقد نستطيع أن نكتشف بقية الطريق وأن نضع أيدينا على الحلقة المفقودة في الطريق السليم لتطور الفن التشكيلي . نرجع إلى الوراء قليلاً ، ولنجعل الحرب العالمية الثانية حداً فاصلاً بين حقيقتين فئيتين . . .

فترة ما قبل الحرب التي تتميز بالعمل الجاد الهادئ إذا ما قورلت بالضجيج الدائب على نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي . بل لقد أثبت سنوات فيما بين ١٩٢٢ و ١٩٣٦ غلب الناس فيها أن فن التصوير قد اندثر وأن المستقبل للسينما ! وهجر بعض الفنانين التصوير إلى الإخراج السينمائي - إستيف مثلاً - أما الذين ثابروا فكانوا يعملون بعيداً عن الأضواء ليقدموا ثمرات أعمالهم منذ انتهاء الحرب .

نعم . . . كان هناك تجريد ولكنه لم يكن محاطاً بالضجيج المائل الذي أحيط به التجريد في نهاية الأربعينات . أما السرياليون فكانوا قلة قليلة ، وكان الجميع يعملون كيفما أرادوا وفي هدوء في مقابل أن يحوظهم النقاد والتجار - على قلوبهم - بالعطف الأدبي والمادى . لم يكن للفنان من أهداف سوى أن « يقدم عمله ثم يموت » على حد تعبير مانيلى ؟



كارلو كارا : تصوير ١٩١٧

● لقد خيب التجريد أملنا فما أن اعترف به كفن رسمي حتى تحول إلى الأكاديمية ، وخيبت التشخيصية الجديدة أملنا بتحولها إلى الأكاديمية أيضاً ، وخيبت الواقعية الجديدة أملنا باهتزازها بين الدادية والتبويب آرت . . الحقيقة أن الفن التشكيلي يعاني أزمة خطيرة .

● إن الجيل الذي من الفنانين في معظم بقاع الأرض لم يرتفع في سلمه إلى الدرجة التي يشق عندها في وجه الإنسانية وإنما هو لا إنساني فقط ، كونه يرتفع في رقبته إلى الدرجة التي يحارب فيها الجاهليات التقليدية وإنما هو لا جاني فحسب ، وهو فوق هذا كله ليس سياسياً ولا هو مفكر .

كانت حياة الفنان هادئة بوهيمية إلى حد ما ، ولكنها كانت هادئة بشكل عام . كانت هناك مناقشات ولقاءات ولكنها لم تتخذ أبداً شكلاً ثورياً مثلما كان يحدث في نهاية القرن التاسع عشر . ولم تكن دائرة حياة الفنان تتعدى مراسم الزملاء ومقاهي مونبارناس والبانتيون ، كما لم يكن هناك سوى صالون واحد وهو المعروف بالتويلورى ، ولذا فقد كان اشتهار فنان أمر على جانب كبير من الصعوبة . وعلى الرغم من أن الجميع كانوا ينظرون إلى صالون المستقلين المتطرفين على أنه ملتقى فنانى الغد إلا أن هذا الصالون لم يبدأ في تقديم الأعمال التجريدية قبل عام ١٩٣٦ أى بعد سبع سنوات من تأسيسه ، ولقد مر هذا المعرض دون أن يثير أدنى احتجاج أو سخرية أو تساؤم على العكس مما كان يحدث أيام الانطباعيين أو الحوشيين . ولم تنبه معظم الجرائد والمجلات التي ظهرت في ذلك الوقت إلى تلك الاستعدادات الضخمة التي كانت تجرى في هدوء تمهيداً للقيام بالانقلاب الثورى الضخم في عالم الفن التشكيلي .

تلك كانت هي الصورة العامة لما كان عليه كل من الفن والفنانين قبل قيام الحرب العالمية الثانية ولنتنقل الآن إلى ما بعد الحرب محاولين تتبع تلك السنوات العشرين بشيء من التفصيل ، غير أننا ينبغي أن ننبه إلى أن محاولتنا تتبع مشكلة الفن لن تكون سوى جمع حقائق لا يربطها رابط لأنها بعد لم تتخذ صفة التاريخية كما أنها تبدو لنا على جانب كبير من التضارب يفقدها طابع التكامل التاريخي .

العشرون سنة الأخيرة

بعد تحرير فرنسا بستة أسابيع ، فتح صالون الخريف أبوابه للفنانين وللمجهور على السواء ، وكان الجميع يتذوقون أولى أيام الحرية بصلور

متفتحة ، ويتوقعون ظهور فن هادئ تنعكس عليه تلك الأيام السعيدة . ولكن صالون الخريف هذا خيب كل آمالهم وكان تعبيراً عن الخريف بحق . . . فقد عرض بيكاسو (٧٤) لوحة وخمس تماثيل برونزية عبرت كلها عن رؤيا جهنمية وعالم مليء بالدم والأشلاء ، وفي ليلة افتتاح الصالون أعلن بيكاسو أن التصوير لم ينشأ لتزيين الجدران في البيوت . . . إلى آخر عبارته المشهورة ، وبعدها بأيام ، في ٢٠ أكتوبر ، أعلن بيكاسو أنه يدرك تمام الإدراك أنه بتصوره قد حارب كما يحارب أى زعيم ثورى . كان عمر بيكاسو حينذاك ٦٣ سنة وبراك ٦٢ سنة وشاجال ٥٧ سنة ودوران ٦٤ سنة وليجيه ٦٣ سنة وماتيس ٧٥ سنة وروو ٧٣ سنة وفيون ٦٩ سنة وبونار ٦٧ سنة وكان بول كلى قد مات منذ أربع سنوات ، ودولوناي بعده في سنة ١٩٤٢ وموندريان بعدهما في سنة ١٩٤٤ . إن أعمارهم تقول لنا إنهم الفنانون الفعليون الذين ورثوا مشاعل القرن الماضي ، وهم أيضاً الفنانون الذين نظروا إلى الشرق واستلهموا منه الكثير ولم يعطهم التطور ما يكفى من السنوات لينتهوا إلى المدرسة الكونية الشاملة التي حاولوا الوصول إليها ، فكلما طال عمر الفنان عز عليه التطور وعز عليه البحث عن آفاق جديدة . وهكذا عكف بيكاسو بعد ما أثير حوله من ضجيج على تصوير مشاهد باريس بنفس النظرة الدرامية التي صور بها جورنيكا في سنة ١٩٣٧ ، إن الكشافات الضوئية تتحول عنهم قليلاً قليلاً بحثاً عن آفاق جديدة .

في يونيو سنة ١٩٤٦ قدمت قاعة دوران ذات الطابع الطليعى أعمالاً لمجموعة من الفنانين أطلقوا على أعمالهم اسم « الفن المادى » ، هؤلاء الفنانين هم آرب وروبير دولوناي وسونيا دولوناي ودوميلان وهربان وكاندنسكى ومانيللى وموندريان أى الرواد الأول للفن التجريدى ، ولقد نجحوا في إثارة

السخط العام ، وقبل هذا التاريخ بعام واحد كان معرض ماتيس الذى امتلأ بعارياته يشير إلى أن أساتذة ما قبل الحرب منقسمون على أنفسهم في شأن الاكتشافات التى أتوا بها في شبابهم . لقد كتب ماتيس في شبابه يقول : « إن حلى الفن أسمى تحقيقه هو فن التوازن والصفا والهدوء ، فن بلا موضوعات مقلقة أو مزعجة ، فن يشبه مقعداً وثيراً يجلس عليه الإنسان فيرتاح من كل متاعبه المادية » .

لكن شباب ما بعد الحرب يخالفون ماتيس الحلم ، فقد كتب دوبوفيه يقول : « إن فن الحدائق والتراضى والراحة ليس لنا ... إننا نتركه لآخرين » . إن كل معارض الشبان في تلك الآونة تنذر بفن قاس معذب ، فيها هو فرنسيس جروبير يصور من خلال واقعته البؤس الذى يتردى فيه الإنسان ، أما دوبوفيه فكائناته تشير إلى الرعب والفزع الذى يصور معتقلاً من المعتقلات التى امتلأت بأمرى النازية . والآن ما هو موقف الجمهور من كل هذه الأعمال ؟ وما موقف المسئولين والنقاد ؟ الموقف باختصار صخب وعنف ، تخط وتمرد ، تخزية وتهديد مما دفع المسئولين إلى تسليح حراس المعارض لحماية المعروضات . وفي نفس العام أقام الناقد الفني والديمار جورج معرضاً بمركز العلاج النفسى بسانت آن عرض فيه رسومات المرضى العقلين ، ولأول مرة يواجه الجمهور هذه الأعمال ويتساءل ما إذا كان الجنون عبقرية وأن أحدهما يؤدي إلى الآخر ، ومن يومها والمقارنات تعقد بين أعمال المرضى العقلين وبين سلفادور دالى وفان جوخ وغيرهما ولا تنتهى .

ظهور الواقعية الاشتراكية

أما عام ١٩٤٧ فقد كان هو العام الذى اكتسب فيه التجريد صفته الشرعية ، وظهرت أسماء مؤسسى مدارس التجريد المعاصرة وعلى رأسهم كوبيكا

الذى ولد في تشيكوسلوفاكيا في عام ١٨٧١ وهربان المولود في فرنسا عام ١٨٨٢ وبيسار ومانيلى اللذان ولدا في نفس العام ، وساعد على ازدهار حركات الفن التجريدى تحويل صالون « الواقع الجديد » إلى مكان رسمى للتجريدين ، كما تحولت قاعة دونيس رونية إلى منتدى خاص بهم وتولت جريدة « آر دوچوردى » الدفاع عن أعمالهم .

ولكن كفة التجريدين لم ترجح طويلاً ، ففى نفس العام أقام معرض للفنانين دون الثلاثين عاماً ، كان من بينهم شاب نحيل ترسم عليه علامات حزن عميق وكان قد قدم لوحة تصور أشخاصاً نحافاً كأنهم الخيوط أو الخطوط ويبدون كالتائهين في غرف خاوية ، ينظرون إلى الناس بعيون جاحظة . وكان هذا الفنان فقيراً إلى درجة أنه كان يرسم على قماش « الوسائد » مثبتاً إياها على الحائط . وكان في التاسعة عشرة من عمره آنذاك ولم يثر اسمه أى انتباه . . . إنه برنار بوفيه صاحب القصور العديدة والسيارات الفارهة في هذه الأيام . تقدم بوفيه في أبريل سنة ١٩٤٨ إلى جاليرى دروان بلوحة عنوانها « سكير جالس » على أمل الحصول على الجائزة ، ولكن النقاد ثاروا عليه وأجمعوا على عدم استحقاقه لهذه الجائزة التى خسرها الفنان الشاب ولكنه كسب ما هو أفضل منها ، كسب أول وأكبر محب لأعماله . . . الدكتور جيرار دان . . . أشهر هواة جمع اللوحات وأكثرهم ثراء . ولم ييأس الفنان الشاب ، تقدم لنيل الجائزة للمرة الثانية فنحت له ونظر إليه على أنه رائد الواقعية الاشتراكية بعد جروبير ، أما هواة جمع اللوحات من البورجوازيين فقد نظروا إليه على أنه أول فنان واقعى غير شيوعى . . . لقد اختلطت الأمور ، وتحولت المناقشات إلى معارك ، وأعلن سبيير أنه من الأفضل الرجوع إلى المقياس الذى يقاس به العالم وهو الإنسان . وعارضه شتاير بحجة أن التطور الفنى منذ الانطبعية يقود بشكل منطقى إلى استبعاد



برنارد بوتي : الصقر ١٩٥٩

من الفنانين من بينهم روي وفيون ودينويه وجروبير وبريانشون وكلافيه وقلائل جداً ممن لم يتعدوا سن الثلاثين . وكانت نتيجة المعرض فاشلة ، وسبب فشلها أن هذا الموضوع لا يثير الاهتمام ، وما أن جاء شهر مارس من نفس العام وافتتح جاليري نيا دوسيت واشترك فيه هارتونج وولز الألمانيان ورسل وبولوك الأمريكيان وكابو جروسو الإيطالي وريو بل الكندي حتى كتب بيار ديكارج وهو واحد من النقاد القلائل الذين فهموا المعنى المقصود من إقامة هذا المعرض - كتب يقول : « ثمة نقطة مشتركة يتجمع عندها كل هؤلاء الفنانين ، هذه النقطة هي رغبتهم في إثارة العراك والشجار وليست الرغبة في تصور التوازن في الجمال » . والذي يهمنا الآن أنه بإقامة هذا المعرض ولدت « التجريدية

المفوض أو الموضوع ... طرفان متعادلان من حيث القوة ، ولكن استمرار الصراع بينهما قد يفضي إلى ضياع الطريق السليم أمام الفنان لذا أعلن الشيوعيون أن الحل الوحيد للخروج من هذه الحلقة المفرغة هو الواقعية الاشتراكية .

وفي عام ١٩٥٠ تغير الحال واختلف الوضع ، فلم تعد كليشيات التجريدية أو التشخيصية أو الواقعية الاشتراكية تثير الاهتمام : وصار كل فنان يعمل لحسابه الخاص بعيداً عن أى فنان آخر . ولم يعد هناك سوى مجموعات صغيرة تحيط بهذا الناقد أو بتلك القاعة « وماتت العمة روزالى التي كانت تطعم الفنانين « على الحساب » . وفي فبراير من العام التالى ١٩٥١ أقيم معرض اتخذ موضوعه « العامل وعمله » ، اشترك في هذا المعرض جماعة

الغنائية» أو ما عرف فيما بعد «بالناشيزمية». وكان من أهم علامات هذا الميلاذ الجديد أن حل صالون المصورين الشبان محل صالون التصوير الشاب وفيه أكدت الواقعية وجودها فاحتل الحس عند من هم دون الثلاثين المركز الأول ، وكان على رأس هؤلاء الشبان ريبول ، كما قامت مجلة «آر دو جور دوى» بعمل استفتاء عام للفنانين الشبان أجمعوا فيه على أستاذية كاندنسكى وكلى وبذلك ضاعت الانطباعية تماماً ووضعت الزهور لآخر مرة على قبرى جوجان وفان جوخ .

ظهور فن الناشزم

كان شهر ديسمبر من عام ١٩٥٤ هو التاريخ الذى انفجرت فيه قبلة فن «الناشيزم» وقد استخدمت هذه الكلمة لأول مرة فى عام ١٩٥١ على لسان بيير جوجى عندما قال : «بين البقعة tache والشخبة اللونية barbouille والشخبة الخطية gribouillis لا يوجد سوى فاصل دقيق ، وليس سوى الفنان من يستطيع إقامة الجواز بين هذه العناصر الثلاثة . إن البقعة تدخلنا إلى اللعبة الغامضة للمادة التى نستخدمها ، وبدلاً من هيلومترات الغثاثة الهندسية سيصبح لدينا ميجامترات متقززة من الناشيزمية الغنائية ! » . ولقد وقف النقد من هذا الفن الجديد مواقف متعارضة ، منهم من لم ينس بينت شفة ، ومنهم من هز كتفيه استخفافاً ، ومنهم من قال مؤيداً إن الناشيزم نوع من السحر أو الحلم الغامض .

أما السنوات الأربع من نهاية ١٩٥٥ إلى بداية ١٩٦٠ فهى السنوات التى أخذ المصورون الشبان يراجعون فيها أنفسهم ، وهى أيضاً السنوات التى رحل فيها أكثر الفنانين . . . فى مارس عام ١٩٥٥ انتحر نيكولا دى ستال ، ومات ليجيه فى أغسطس

وأوتريبلو فى نوفمبر ، وبرانكوزى فى مارس سنة ١٩٥٧ وروو فى فبراير سنة ١٩٥٨ وفلامينك فى أكتوبر وأتلان فى فبراير سنة ١٩٦٠ ، وفى نهاية هذا العام أقيم لأول مرة معرض للفنانين التجريديين تحت إشراف الدولة ، وأعلن أندريه مالرو وزير الثقافة الفرنسى أن الفن العظيم لم يكن أبداً «تشخيصياً» وعلى ذلك اندفع تجار اللوحات يشترون كل ما يقع فى أيديهم من لوحات تجريدية . ولكن صالون التصوير الشاب سرعان ما أثبت فى نفس العام أن هناك ميل شديد للتشخيصية ، وأن الإخلاص للواقع لا يزال يلهم أكثر الفنانين ، المعركة إذن متعادلة القوى ، تحتاج إلى ثلاث سنوات أخرى من الفترة من سنة ١٩٦٠ إلى سنة ١٩٦٣ التى تبلور فيها التشخيص وأسفر عن اتجاه جديد أطلق عليه أتباعه اسم «الطبيعية التجريدية» ، وأهم ما يميز أصحاب هذا الاتجاه هو الإحساس بالطبيعة وليس تمثيلها ، ويقول أحد هؤلاء الأتباع هو جيمس جير : «لقد صور الفنان جامى التفاح ، ثم شجرة التفاح إلى أن جاء سيزان وصور التفاحة نفسها . أما نحن فإننا نأخذ التفاحة ونفتحها ثم ندخل فيها ونعبث بلغة العلامات عن الشيء الذى لا يمكن تمثيله أبهى الحياة الفياضة لعناصر هذا الشيء . . . إننى أريد تقييح التفاحة وأراها بطريقة أخرى» . ويعتبر لابوجاد رائداً لهذه المدرسة ، فقد كتب عنه الناقد جورج بوداي يقول : «إن لابوجاد لا يفعل شيئاً أكثر من أنه يدفع تمثيل الشيء المرئى إلى أن يأخذ شكلاً قريباً من الأسلوب التجريدى» وقد رد عليه الفنان بقوله : «سواء أكان التصوير تشخيصاً أم تجريداً فهو ينتهى دائماً إلى أن يفرض نفسه كصورة . . . إننى واقعى غير تشخيصى» .

هكذا ظل الخلاف قائماً إلى أن جاء عام ١٩٦٤ حيث أفتتح معرض باريس فى ٢٦ أغسطس وأتفق النقاد جميعاً على أن يأخذوا من كل بستان زهرة ، وإن ظل التجريد والتشخيص فى صراع . شنيدر

وفونتان وديرول وفوترييه وداميان من التجريديين يواجهون جوفران وموستاشي وتايانديه وغيرهم من التشخيصيين . . . حقاً لقد خلف أساتذة بداية القرن تركة ثقيلة ناء بها الجيل الجديد وكاد أن يتغلى عنها .

تحليل الأزمة

حاولنا في الصفحات الماضية أن نتبع الأحداث التاريخية التي أسفرت عن أزمة الفن التشكيلي المعاصر ، والآن سنحاول أن نتناول هذه الأزمة بالتحليل لنقف على أسبابها المباشرة ، اصطلاح على تسمية فناني ما بعد الحرب حتى عصرنا الحاضر بفناني مدرسة باريس ، وينبغي أن نلفت النظر إلى أن هذه المدرسة لا تضم فنانيين فرنسيين فحسب وإنما تضم إلى جانب هؤلاء أولئك الذين يعيشون بباريس أو بفرنسا على وجه العموم ، كما ينبغي أيضاً أن نشير إلى أن هذا المصطلح لا يميز هؤلاء الفنانين بطابع خاص : فالتجريد ، تلك الفئة التي استخدمها جيلان من الفنانين في فرنسا يعتبر الآن لغة عالمية على الرغم من الفردية الشديدة التي تميز بها كل فنان في هاتين الحقيقتين ، وعلى الرغم من الفروع الكثيرة التي تضم تحت اسم التجريد . وعلى هذا الأساس فإن مصطلح مدرسة باريس ليس إلا مصطلحاً جغرافياً . فينبغي أن نشير أخيراً إلى أننا في دراستنا لهذه الفترة التي تبدأ بعد انتهاء الحرب سنضطر إلى التحدث عن فنانين كانوا معروفين تماماً قبل بداية الحرب وآخرين كانوا في الطريق لتكوين أساليبهم التي سيعرفون بها فيما بعد . لقد شهد الناقد والمؤرخ في تلك السنوات فنانين ينطلقون كالصواريخ وآخرين يسرون كالسلحفاة وأمثلة لا حصر لها لفنانين يتخلون عن العمق الروحي للفن ليبحثوا عن التطور التكنيكي الصرف أو ليدفعوا بأنفسهم إلى الأمام مدعين التقدم . إن النتيجة الحتمية لتلك الانطلاقات السريعة كانت

الحاق الضرر بفنانين كان بمقدورهم لو أنهم ساروا في طريق التطور الطبيعي أن يصبحوا فنانين بحق . وقد رأينا تجاراً للوحات يدفعون بفنانين شبان إلى الميدان العالمي في الوقت الذي كان من الضروري بالنسبة لهم أن يعملوا بمزيد من الحرية حتى وإن جاء الاعتراف بهم متأخراً .

فكثيراً ما اعترف بفنانين لأسباب لا علاقة لها بأعمالهم الفنية ، ولذلك فعلينا أن نتوخى الدقة في محاولتنا التعرف على الوجه الحقيقي للفن وحقيقة أزمته بعد الحرب العالمية الثانية . ومن المهم أيضاً في هذا الصدد أن نحاول معرفة ما إذا كان أساتذة ما قبل الحرب قد أتوا بجديد في أساليبهم ، ذلك أن الخطوة الجديدة في أعمال أي فنان من هؤلاء تتطلب منا تأملاً أكثر من تأملنا للجماليات الجديدة ، وسنعرف الآن من هؤلاء جورج براك على سبيل المثال والانتصار الذي حققه في عام ١٩٤٨ ، أغني تصويره للفضاء في تكويناته المتنوعة التي صورها على موضوع « العصفور » والتي استطاع من خلالها أن يعبر عن الانطلاق والحرية . ثم تنوعاته على موضوع « الرسم » ١٩٤٩ وفيها نرى الفراغ الذي لم نره في الفترة السابقة ، نراه مقفلاً محدوداً تعيش فيه الأشكال حياة صاخبة صارخة . ومنهم أيضاً فرنان ليبيجيه في مجموعاته الأخيرة التي أدخل فيها الوجوه الطبيعية ، والتي رسمها بطريقة معمارية تمتلئ بالدينامية والحياة والفرح وتتميز في نفس الوقت ببساطة أميل إلى التجريد . ففي مجموعة ركاب الدراجات التي رسمها بالولايات المتحدة فيما بين عامي ١٩٤٥-١٩٤٨ يتضح لنا طابع الحياة الأمريكية التي عاشها الفنان لسنوات طوال . يمكننا أن نتحدث أيضاً عن جاك فيون وتنقيته « للحالة اليريسالية » في لوحاته ، وشفافية الألوان التي تفرق أشكاله الهندسية ، كما يمكننا أن نتحدث عن ماتيس وتطوره نحو شفافية وخفة الأعمال التي أنجزها في عام ١٩٥٣ لأبراشية فينس تلك التي يمكننا أن نعتبرها وصيته

الجمالية . ونجد الاتجاه نفسه عند شاجال في اهتمامه الزائد بالجوامش . أما ماكس ارنست فقد عرف منذ البداية بتنوع طرائقه التي أخذت تزداد بشكل واضح منذ عام ١٩٤٦ ، إننا نجد في لوحاته عن مشاهد نهر الأريزونا ونهر كولورادو الرؤية المباشرة التي عمقها وأرهفها في وقت واحد احتكاكه بالهنود . أما أندريه بوردان المولود في عام ١٨٩٥ فن يلاحظ تطوره خلال الثلاثين عاماً الماضية يدرك تماماً أن أسلوبه القديم قد تحول في عام ١٩٤٨ إذ نراه يقدم نوعاً جديداً من التجريد لا يحطم شكل الشيء المصور وإنما يستخلصه في رؤيا أشبه ما تكون بالحلم .

بعد هذا كله لا ينبغي علينا أن ننظر إلى هذا التاريخ على أنه نقطة انطلاق ، ذلك أن تكوين أو فصول أي اتجاه جمالي لا يتم فجأة ، فالاتجاهات الجديدة إنما تتحدى الكثير من التقاليد الجمالية العريقة . هناك مثلاً التقليد الانطباعي ، أغنى ذلك الحب الذي يكنه عدة فنانين للألوان المرتعشة المثيرة للانفعال حتى وإن كان هناك انفعال بينها وبين الشكل ، إننا نجد هذا العشق عند كثير من الفنانين الذين يتميزون بالحس المرهف والذوق السليم والذين دفعهم هذا كله إلى محاولة خلق نوع من الواقعية الجديدة ، من بين هؤلاء الفنانين مورييس بريانسون ، وأندريه بلانسون ، وإيث برايه ؛ لكن في نفس الوقت الذي كان هؤلاء الفنانون يعملون

فيه يهدؤ . كان هناك فنانون آخرون يكرسون كل اهتمامهم نقضية الشكل ويحاولون الوصول إلى الصفاء الهندسي بعد أن مروا بتجربة التكعيبية . من هؤلاء الفنانين دسبيار وديتويه وسوفربي الذين وصلوا إلى الانفصام التام عن الموضوع ، وبعد أندريه لوط أبرز مثال على تحول الفنانين إلى التجريد الصرف ابتداء من التكعيبية . (أي من تراث قديم هو الآخر) .

الطبيعية الاجتماعية

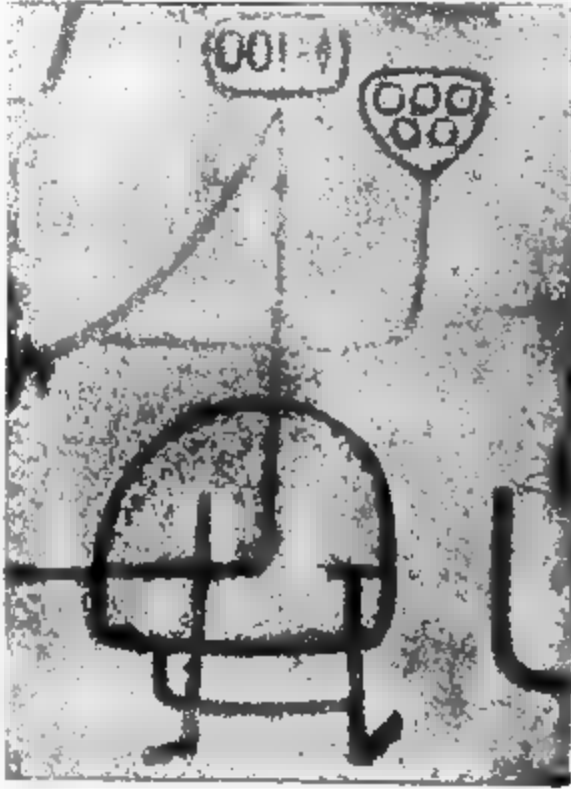
هذه السنوات لم تشهد هذا كله فحسب ، بل شهدت أيضاً الجدل الكبير الذي أثير حول الواقعية بل تحولت المشكلة القديمة « مشكلة العلاقة بين الواقع الموضوعي والواقع التشكيلي إلى مشكلة

الساعة ، ذلك أن الاهتمام المتزايد بالتجريد دفع الواقعيين إلى تجسيم مفاهيم كايينفي الأتني ملاقته المادية التاريخية من اهتمام سياسي كان له أثره الواضح على المذهب الواقعي في الفن إلى حد تحويل الواقعية إلى « طبيعية - اجتماعية » تهتم بالإنسان وبما يعمل الإنسان . في تلك الآونة تحول كثير من الفنانين إلى الماركسية ونادوا بالالتزام في الفن ، وأبرز هؤلاء الفنانين . . . بيكاسو الذي قدم بأعماله الدليل الواضح على أن الالتزام لا يأتي من الخارج وإنما ينبع من دخيلة الفنان « ويصادف » ضرورة اجتماعية تدعوه لأن يلتزم فيصبح معبراً عن عصره ورائداً للأفكار الطبيعية في هذا العصر . هناك أيضاً أندريه فرجيرون الذي صور في كثير من أعماله بويس الإنسان المادي في إطار الطبيعة العريضة .

عل أننا لا ينبغي أن ننسى أنه بمنزل عن التأثير السياسي ، نشأت عدة اتجاهات واقعية نتيجة لفظائع الحرب ، منها ما صور مشاهد الحرب بأسلوب قصصي ، ومنها ما صور الآلام المادية والروحية وما ساد تلك الفترة من بأس وغضب ، من أهم فناني تلك الزهرة برنار بوني الذي ولد في عام ١٩٢٨ والذي أعلن أنه « لا بد وأن يكون لكل حقبة زمنية فنانوها الذين يعبرون عنها ويصورونها للمستقبل » غير أنه لم يوضح معنى كلمة « يعبرون عنها » ولا معنى كلمة « يصورونها » فالفن التجريدي مثلاً يمكن اعتباره تعبيراً عن العصر ، بل ربما كان أكثر الاتجاهات تعبيراً عن عصرنا .

جاك ماريتان والفن المعاصر

لقد وصف جاك ماريتان الفن المعاصر في كتابه عن « الإلهام الخلاق في الفن والشعر » بأنه فن لا إنساني لأنه لم يعد يمثل صورة الله على الأرض . . . أي الإنسان . ولم يكن جاك ماريتان وحده الذي قال بهذا الرأي بل كان هناك أيضاً هومبلو وجانو وفينار وقد استبعدوا من عملهم فكرة الفن للفن واتجهوا إلى عمل فني يصور الانفعال الإنساني ويسجل هذا الانفعال ، وقد استلزم هذا الاتجاه استخدام



بول كل : البستانية الجميلة ١٩٣٩

الفنان لكل الألوان الحزينة الداكنة ، كتلك التي نراها في أعمال بوف وميله إلى تصوير آلام الحياة اليومية تلك الآلام التي يعانيها الفرد العادي والتي تدوين المجتمع كله كما نرى في أعمال جروبر (١٩١٢ - ١٩٤٩) ، والحقيقة أن هذه الاتجاهات جميعاً تمكس الحركة الحديثة التي تدور منذ ذلك التاريخ بقصد إرجاع الفنان إلى حظيرة الفن الاجتماعي ، وسد تلك الثغرة الكبيرة التي تفصل ما بين الفنان وجمهوره ، ولقد اتخذت هذه الحركة شكلاً مادياً بتأسيس جماعة « الفنانين المشاهدين لعصرهم » واعتمدت على فكرة جمع مختلف الفنانين وتحيينهم على التعبير عن روح العصر وذلك بعمل زيارات منتظمة إلى المصانع وغيرها على أمل أن يتحولوا بعملهم إلى محاولة خلق فن اجتماعي . لكن الأمور ظلت على ما هي عليه منذ أن ظل الفنان يعالج الواقع بطريقة شاعرية وبشكل تشكيلي ، كما ظل الواقع المصور هو الواقع الوحيد الذي يهتم الفنان .

لقد رفض الفنان الطبيعية التقليدية ، وظل الواقع الموضوعي يتحول إلى واقع ذاتي بعدة طرق وعدة أساليب ، ولكن هذه الأساليب لم تنضب إلى حد الاستبعاد الكامل للموضوع أو للأشكال الإنسانية ، مثل هذا التطور نجده واضحاً في أعمال أندريه مارشان الذي انتقل في عام ١٩٤٥ من الواقعية الدرامية إلى نوع من إعادة بناء الأشكال بطريقة هندسية مهتماً بإيجاد العلاقة بين كتلة الشيء ودرجات ألوانه . وحتى ذلك الوقت لم يكن الفنان يفكر إلا بإحدى طريقتين . . إما تشخيصية أو تجريدية . أما السؤال : « إلى أي حد أمكن لواقع الموضوعي ألا يكون منفصلاً عن الموضوع المصور ؟ » فذلك هو السؤال الذي لم يفكر أحد في الإجابة عليه . لكن يقول دى ستال (١٩١٤ - ١٩٥٥) هو الذي وضع لنفسه هذا السؤال : هل يمكن للشيء أن يصور على أنه عنصر ثانوي دون أن يدفع ذلك الفنان إلى الرجوع إلى الطبيعة ولو إلى حد ضئيل ؟ . . كان يقول دى ستال يجب الأشياء ولكنه كان يخشى سيطرتها عليه ، وكان يريد أن يصور روح الأشياء دون أن يخضع لسيطرة أشكالها ، كان يريد نوعاً

تجريبياً من التصوير ولكنه في الوقت نفسه يصور لك الشيء ، أو بعبارة أخرى كان يريد تشخيصاً لا يخضع للشكل الموجود في الطبيعة .

ولقد شغلت هذه المشكلة في بداية القرن الحادي ، شغلت بيكاسو بشكل خطير ورأى أنه لا سبيل إلى حلها إلا بتناول الموضوع الكائن في الطبيعة بالتغيير والتطوير دون ما ابتعاد عن شكله الأصلي ، أما في عام ١٩٥٤ أي بعد مضي نصف قرن من الزمان فقد رأى يقول دى ستال أن ما قاله بيكاسو لم يكن إلا حلاً وسطاً ، ولما لم يجد يقول دى ستال الحل الكامل ، أقدم على الانتحار . . فالتجريد وحده لا يعبر عن روح الشيء ، والخضوع إلى شكل الشيء يفضي في النهاية إلى النزعة الطبيعية . وهذا هو المأزق الذي سيقع فيه كل فناني الستينات من هذا القرن .

وإنما يبحث عن التداوى النفسى السريع الذى سيحدث لك عندما تقول مثلاً « أرى فيها غمماً » وهو يبحث بعد ذلك عن دلالة هذا الطائر في نفسك أى أن الأمر ليس فيه عملية جبالية على الإطلاق ، فإذا كان هذا هو المقصود بالوحة « الناشئة » فلا أحسب أن في استطاعة أحد من المشاهدين أن يحلل نفسه من خلال إحدى هذه اللوحات .

وعلى أية حال ، فسواء أكانت تجريدية هندسية كما عند كاندينسكى أو تجريدية تلقائية كما عند هارتنوج فالنتيجة دائماً واحدة ، وسواء أكان هناك واقعية طبيعية أو واقعية حرة فالنتيجة أيضاً واحدة ، ولنر كيف يمكن أن يكون ذلك كذلك . . أولاً فيما يختص بالتجريديين كان التجريد في بدايته مذهباً يستهدف إدراك الفنان لإمكانيات الوسيلة التى يستعملها ، ومن الفنانين من قال إنها تستهدف التعبير عما هو غير محسوس وما هو روحى فقط ، لكن استغراق الفنان في البحث الدقيق أفقده الرؤية العامة ودفع بالتصوير إلى أن يصبح فناً (عيانياً) فقط ، وليس أدل على هذا من مذهب الفن العيى optique art الذى ظهر منذ شهور وهو الفن الذى يهاجم العين ويؤذيها ، لقد فقدت الرؤية السليمة ، ولم يعد الفن هو ذلك العامل المشترك بين الفنان والمتفرج ، بل صار الفن شيئاً يضيق العين إلى حد لا يمكن أن نقول ضئيلاً ، إن الجيل الحالى من الفنانين في معظم بقاع الأرض ، لم يرتفع في سخطه إلى الدرجة التى يقف عندها في وجه الإنسانية ، وإنما هو لا إنسانى فقط ، كما أنه لم يرتفع في رفضه إلى الدرجة التى يحارب فيها الجباليات التقليدية ، وإنما هو لا جبالى فقط ، وهو فوق هذا كله ليس سياسياً ولا هو مفكر .

وفضلاً عن هذا كله رأينا المدارس الفنية تتوالى بسرعة الموضة التى تظهر في كل عام ، فلم يكده العام يمر على ظهور مدرسة « البوب آرت » أو الفن الشعبى ، حتى ظهرت تقليعة « الأوب آرت » أو الفن العيى . وإذا ما انتقلنا إلى الواقعية وجدنا الوجه الآخر للمشكلة ، فالواقعية — اشتراكية

على أنه إذا كان نيقولا دى ستال قد شغل بالجمع بين التجريد والتشخيص دون أن يكون الاهتمام بأحدهما على حساب الآخر ، ودون أن يطغى أحدهما على الآخر ، فإن هناك من الشبان من لم يشغل باله إلا بمشكلات التشكيل ، وهم بالذات الفنانون الذين أثاروا حول التجريد ضجيجاً جعل الكثيرين يعتقدون أن التجريد لم ينشأ إلا بعد الحرب العالمية . لقد اهتم التجريد في فترة ما بعد الحرب بالصفة الهندسية ، وكان على رأس الرواد الذين قادوا هذا الاتجاه الهندسى هربان وماينيللى وآرب ، وهم من الفنانين الذين عرفت اتجاهاتهم قبل الحرب والذين يمثلون الخطوة الثانية في الطريق إلى ما يعرف بالفن الحديث . فالسريالية بما أثير حولها من ضجيج لم تسمح للتجريديين بالظهور إلا بعد الحرب ، وأعمال كاندينسكى وكلى لم نعرف طريقها إلى النور إلا في عام ١٩٤٧ وهو العام الذى اعترف فيه بالفن التجريدى . والذى جعل كل تاجر يبحث في دفاتره القديمة متقبلاً عن التجريديين الذين أهملهم في الطريق . وهكذا ينحرف فن الغد مرة إلى العلمية ثم مرة أخرى عن طريق التجار إلى مستوى التقاليع مما جعل الرؤية الفنية الصحيحة متعذرة إن لم نقل شبه مفقودة .

كان هذا عن التجريد الهندسى كما رأيناه عند أساتذته بيكابيا وفيون وشنايدر ، لكن هناك ما هو أغرب من هذا كله « ونعني به مرة أخرى فن التاشيزم ، لقد استطاعت الدادية (والسريالية أيضاً) أن تعجز لنفسها ما يبرر وجودها ولو تاريخياً على الأقل ، أما التاشيزم فقد عانت كثيراً . . قيل عنها إنها مدرسة تعتمد على الطابع الحركى انطلاقاً السريع ليد الفنان ، وقيل أيضاً إنها تعتمد على التداوى النفسى لكل من المصور والمشاهد . أى أن الحركة بين المتفرج والفنان عادت ثانية حتى وصلت إلى درجة الانفصام ، فعندما يملك الطبيب النفسى عما تراه في هذه البقعة أو تلك فهو لا يبحث في الحقيقة عما تراه

أو غير اشتراكية - تعود بالفنان إلى أكاديمية القرن التاسع عشر أو تهبط به إلى غشاء الدعاية الجوفاء ، هذا بالإضافة إلى أنه من غير المعقول أن يعود الفنان إلى الشخصية بعد أن طلقها تماماً .

مأساة الفن التجريدى

فإذا كانت الأزمة على هذا النحو ، وهذا الشكل ، فما هو الطريق السليم ، لقد بلغ السخط مداه بحيث خرج الناقدة القرنى جان جاك لوفيك عن طوره صارخاً إن صالون التصوير الشاب هذا ليس شأياً على الإطلاق فهو لا يمثل جديداً . إن جان التحكيم والنقاد الذين لا يزال ينظر إليهم في المقامى على أنهم طليعون هم الذين فتحوا الأبواب على مصاريعها للبوب آرت . . البوب آرت الأوروبي الذى يشبه أعاء الأمريكى . . أخوان أبلهان متشابهان .

فإذا عدنا مرة أخرى وسألنا أى طريق على الفنان أن يسلكه ليصل إلى بر الأمان ؟ كانت إجابتنا أنه ينبغي علينا قبل أن نتقدم بأى اقتراح أن نعرف أولاً أن الفنان التشكيلي قد ضل طريقه باعتقاده أنه حقق عالمية الفن ، وهو الحلم الذى ظل يراود أوروبا مدى ثلاثة قرون ، باختراعه لفن التجريد .

والحقيقة أن التجريد ليس إلا ظاهرة من ظواهر التقسيم العلمى الذى أفقد كل ما خلقه الإنسان دلالته ومعناه ، فالفنان التجريدى يبحث في اللون والخط وفي تأثيرهما المباشر على العين ، وذلك على العكس مما كان يحدث في الشرق القديم أو حتى في العصور الوسطى في أوروبا ، حيث كان عمل الفنان في ذلك الوقت بمثابة صورة مصغرة للعالم الكبير . إن التجريد على الرغم مما يقوله كانهنسى ليس إلا ظاهرة من ظواهر التفكير الغربى الذى هو استمرار للعقلية اليونانية ، وهو فوق كل شيء إصبع الديناميت الذى دمر الأسلاك التى مدها الرومانسيون إلى الشرق بغية تحقيق الاتصال الذى بمقدوره تحقيق فن كوفى شامل .

في منتصف القرن الماضى كان الفن الفكرى قد بلغ مداه في المجتمع الغربى وكان من علامات ذلك محاكاة فلوبر ومحاكاة بودلير ثم إدانة إدوار

مانيه لرسمه صورة سيدة عارية بين رجلين في كامل ملابسهما ، في هذا الوقت كان الشرق قد فتح أبوابه للفنان الغربى حيث اهتم فان جوخ بالفن اليابانى واهتم جوجان بفنون جزر المحيط الهادى وأنلونيسيا كما اهتم ماتيس بالتصوير الفارسى واهتم بول كلى بالأرايسك الإسلامى وبيكاسو اهتم هو الآخر بالأقنعة الإفريقية ، وهناك من الأمثلة ما لا حصر له في ميدانى الشعر والموسيقى ، هذه الظاهرة كما قلنا تعود إلى القرن الثامن عشر ، وهو القرن الذى كانت تقتل فيه كل محاولة يبذلها الغرب للاتقاء بالشرق ، إن في جذور هذا التغير الذى سمح للفنان الغربى أن ينظر إلى الأعمال الشرقية على أنها تنطوى في داخلها على نظرة جمالية معينة بالإضافة إلى أنها تعبر عن شيء من صنعها هي ، نقول إن في جذور هذا التغير يكمن تحول عميق في مفهوم الفن ومفهوم العالم عند الإنسان الغربى ، فالجمال لم يعد يتطلب الرجوع إلى حقيقة خارجية تفسرها العقلانية اليونانية ويعبر عنها بتكنيك عصر النهضة التقليدى ، كما لم تعد اللوحة مرآة تنعكس عليها صورة العالم الخارجى الثابت ولا هي صفحة يسقط عليها العالم الداخلى الأزلى ، وإنما صارت نموذجاً تشكيمياً لعلاقة ما بين عالَمين هما عالم الإنسان وعالم الواقع .

لقد أعيد التفكير في الواقع وحل على أنه تطور تاريخى للإنسان والعلم والتكنيك والعلاقات الاجتماعية وباختصار اعتبر الواقع نشاطاً إنسانياً ولهذا السبب تعتبر اللوحة الآن نموذجاً تشكيمياً للعلاقة القائمة بين العالم والإنسان ، وتعتبر بمثابة عمل خلق لا عمل محاكاة . إن أساتذة نهاية القرن الماضى وبداية القرن الحالى هم وحدهم الذين استطاعوا أن يعبروا عن ذلك التحول المزدوج لمفهوم الفن والعالم ، ولو نظرنا إلى الشرق لوجدنا أن الفنان الشرقى والفنان الأفريقى على وجه الخصوص قد عاش نفس هذه التجربة بقلبه قبل أن يدركها فنان الغرب بعقله ، إن الفنان الشرقى البدائى أو حتى القديم لم ينظر إلى الطبيعة

بين العالم والإنسان

إن ما أرى به أساتذة بداية هذا القرن ليس تأثراً حرقياً بالشرق وإنما مفهوم جديد للعلاقة بين الإنسان والعالم . لكن العصر كله كان يقول « يا جزمجي خليك في جزمك » لهذا رأى الجميع في حذف بيكاسو للبعد الثالث مزيداً من التخصص العلمى فى التصوير . وعلى هذا الأساس الخاطئ تخصص الفنان أكثر وأكثر فحذف الموضوع ثم درس الخط ثم درس اللون ثم خرج بعد ذلك بمذهب التجريد وأدعى أنه اللغة الكونية الشاملة للفن وبهذا وقع بين مازقين إما المكابرة والاستمرار فى التجريد وإما الرجوع إلى التشخيصية وإما ، وهو الحل الثالث ، الانتحار وذلك ما فعل نيقولا دى ستال .

إن أعمال أساتذة نهاية القرن الماضى وبداية القرن الحالى تبين عن تلك العلاقة « الإنسان - العالم » أما أعمال ما بعد الحرب الثانية فهى إما إغراق فى الإنسان كالمريالية أو إغراق فى العالم كالتطبيعية أو إغراق فى الحرفة كالتجريبية كل على حدة . وقد آن الوقت لأن يستكمل الفن طريقه السليم : أن يزداد الفنان الغربى وعياً بتلك العلاقة التى أدركها الفنان الشرقى القديم بقلبه وأن يحاذر الفنان الشرقى الحديث الوقوع فى علمية الفن الحديث .

مصطفى إبراهيم مصطفى

ليحاكيها وإنما نظر إلى علاقته بها ، لقد عاش تجربة القوى غير المرئية وعلاقته بهذه القوى ثم راح يخلق المعادل التشكيل لهذه القوى . إن المثال

المصرى عندما شيد تمثالاً ممتون لم يقم بعمل فن يتفق ومفهوما اليوم عن الفن وإنما قام بعمل من أعمال العقيدة أو الإيمان *acte de foi* ، والمثال الإفريقى عندما صنع القناع لم يصنع عملاً فنياً وإنما تمثل القوى السحرية فى الطبيعة على هذا القناع بحيث لو وضعه على وجهه لأصبح هو نفسه القوة السحرية التى يريد ما كذلك القوة السحرية التى تأتى بالمطر . مثل هذا المفهوم الإيمانى للفن نجده أيضاً فى العالم الغربى فى العصور الوسطى قبل ظهور حركة الإنسانيين :

لقد وجد الفن الغربى الحديث ما كان قد انتقده منذ أربعة قرون أو أكثر ، لقد اكتشف بيكاسو فى الأقمشة التى كان يجمعها فى سنة ١٩٠٦ كيف تتخذ القوى الغيبية والرغبة الجنسية وغيرها أشكالاً مرئية ، لقد وجدت فنون الشرق إن جاز لنا أن نسميها فنوناً ، حلولاً تشكيلية لمشاكل التعبير عن غير المرنى . . وجدت الرمز فعبرت عن القوة بغم التماسيح أو قرن الثور ، وجدت التشويه فعبرت عن الحركة ، وجدت التفكك *discomposition* فاستطاعت أن تحمل الترجمة الإنسانية للشئ محل المحاكاة أو محل الشئ كما هو كائن فى الطبيعة .

التيقراطية . . أسطورة أم حقيقة ؟

العلمية فيه هى الحكم فى صميم المشكلات الاجتماعية بعيداً عن الخلافات الحزبية ، ويعتبر جين مينود عالم السياسة والاجتماع الذى تصدى لهذه الدراسة التى أحدثت صدها دويماً هائلاً فى الأوساط المعنية بالأمر ، يعتبر واحداً من أبرز أساتذة العلوم السياسية لا فى فرنسا وحدها بل فى القارة الأوروبية كلها .

البعض فى ذلك خطراً على المنظمات الديمقراطية يهدد بقيام حكم يديوقراطي أو تكتوقراطي ولكن البعض الآخر يرى فى ذلك استجابة لحاجات المجتمع الصناعى الحديث ، بل إنه فى رأى هذا البعض الآخر يساهم فى تلافى أخطار الصراع المذهبى . وهم يطمعون فى أن يبلغ هذا المجتمع الحد الأمثل الذى تكون السلطة

نشأة طبقة جديدة من الموظفين والإداريين ، كانت من بين الموضوعات المتواترة فى الدراسات الاجتماعية منذ عهد ماكس فيبر على أقل تقدير . ولا شك فى أن امتداد سلطان الدولة وزيادة أجهزتها وتعددتها وارتباطها المطرد بالعلم والتكنولوجيا من شأن هذا كله أن يدعم قوة الموظفين والخبراء الفنيين . ويرى

تيار الفكر العربي



● جيكور ... ستولد جيكور
النور سيورق والنور
جيكور ستولد من جرسى
من غصة موق .. من نارى
سيفض اليدر بالقمع
والجدرن سيفضح للعصع

● لم تكن بعض آيات السياب لتدل على عنصرية ولا وطنية عمياء كما اتهمه الشيوعيون ، وإنما كانت دعوة صريحة إلى أن يتكاتف الجميع بعد طرح أسقادم ليعيشوا عيشة تليق بهم من حيث هم بشر أولا ثم من حيث إنهم ورثة لأجداد العرب ثانياً .

(١)

السنوات التى عاشها السياب مضطرباً بين شتى المواقف كانت تعدّه لمستقبل هائل ، ولكنه قضى مسرعاً فلم يخلف إلا ما تخلفه المحاولات الناجحة وإن تكن هذه المحاولات لا تكشف عن شيء واضح !

لقد استطاع أن يحدث تغييراً فى القصيدة العربية ، وهذا التغيير يمس جوهرها وإطارها على حد سواء . غير أنه ظل على تلك الخافة التى يقال عنها : هنا يجب أن يقفز قبل أن تدفعه إلى السقوط رياح الأحداث ! ولم يكن من السهل عليه إطلاقاً أن يتخلى عن قيم تمسكنا بها مئات السنين -- بخاصة أن من بين هذه القيم ما لا يبدو ثمة تناقض بينه وبين الظروف الطارئة -- ويمكن أن تعيش مئات أخرى

السياب مفكرًا

دكتور أحمد كمال زكى

دون أن تتعارض مع تطورنا للطرد .

وهو على الحافة نفسها كان يرغب دائماً في أن يجعل شعره ممثلاً ، ومع ذلك فقد كانت خسارته باهظة لأنه أثقله بآراء أمدتها به اضطرابه الحيائي بين القومية والشيوعية والتطلعات المختلفة إلى بناء يلقي عنه معارضيهِ المارقين . وقد انتهى أو كاد ينتهي إلى أن ما شاء يقصر عمره دون تحصيله ، فيلس وبكى ، ثم انكفأ إلى غنائية بدأ بها حياته السجية .

أين كان بدر شاكر السياب على وجه الحقيقة ؟

نحن لا نستطيع — على الرغم من وجود النصوص بين أيدينا بكثرة — أن نقول القول الفصل . فإن حياته في الواقع كانت أشد تعقيداً وتداخلاً مما نظن ، بل إن رغباته كانت في تنوعها أقرب إلى التضارب . وبدأ كما لو كان غير مقتنع تماماً بالمضي فيما أخذ به نفسه كشاعر مفكر أو كشاعر مجبر على التفكير ، وكان تفكيره يفضي به إلى قلق مزمز لأنه كان يصطلم دائماً بالعجز المفضي إلى الموت .

وأرجو ألا يفهم أحد أنه كان يحيا دائماً — في شعره — حياة عاقلة ، وإنما يفهم أنه حاول خلال التزامه السياسي أن يخطط بعقله ما كان ينبغي أن يصدر عنه بالوجدان . . وهذا أساس خسارته الباهظة ، ولكنه أقصر طريق إلى أن يعلن تسليمه بأن أيامه أمشاج غريبة مبهمة وإن كانت دنيا فهي من الحجر والفولاذ أو من الثلج والفضج :

يا غربة الروح في دنيا من الحجر

والثلج والنار والفولاذ والفضج

يا غربة الروح لا شمس فأقلق

فيها ولا أفق

يطير فيه خيالي ساعة السحر

ولقد كثف إحساسه هذا مرضه الأخير ،

وكان معناه أن يحسب بعقله الخطوات الباقية له

يقطعها في أرض المنفى الحجرية ، بل أن يحس بعقله أيضاً — إن صح هذا التعبير — مقدار الألم الذي ينبغي أن يتجرعه قبل أن يموت ويدفن في « جيكور » قريته . وكان كلما زادت معرفته بالعالم المادي — وهو خداع — لمس مزيداً من الجوانب التي تضاعف الهوة بينه وبين ما يريد أن يكون .

ويمكن على أي حال أن نقول إن السياب كان يفكر ويشعر بما ، أو كان يريد أن يفكر ويشعر على قاعدة خيال فلسفي ممكنه من أن يقول ما يريد أن يسمع عنه ، مفترضاً أن « جيكور » هي العالم وأن النهر « بويب » شربانه وإن يكن « المطر » يسعها دائماً بما يضمن بقاءها .

إن المسألة تبدو كما لو كانت معادلة حسابية ، وهي على أكبر الظن كانت تبدو عنده كذلك ، ولولا طاقته الغنائية لظهر وهو يتعد عن أناس يسرهم أن يشعروا بما يشعر أكثر من أن يفكروا فيما يخطط .

وخلق بنا على أي حال أن نفترض أنه كان لا يرى رؤيته بوضوح ، ولكن يجب أن نذكر أن كثيرين انصرفوا عنه بدهوى ثقل الفكر عنده والمنطق إلى جانب « الاعتداء » هل بوطوبيات الآخرين . . وكان هو يضيق بهذه التهمة « فاعتاد أن يقول : كثيراً ما أزعج كلما احتجت إلى شرح ما أشعر به مع أني سبقت إليه مرات !

كان هذا تنطعاً على أكبر الظن ، ولكنه كان مؤمناً بأن الناس سوف يفهمونه ويعرفون « حقيقة » دعواه ويعلمون لكثير مما يهدر به ويستغاق عاينهم ، وليس أحد مهما يكن من شيء أسرع إلى مصافحته منهم حتى وإن لقبه بعضهم بالطاغوت ثم عراه وجره إلى السعير .

أنا أيها الطاغوت مقتحم الرجاج على الغيوب
أبصرت يومك وهو يأزف .. هذه سحب الغروب
بتوهج اللم في حفافها وتثر في الدروب !

وإذا بدا السياب خفيفاً مندرجاً متوعداً فلأنه لم يكن يرى خيراً ، ودعنا من تبشيره بالمطر الذي جعله رمزاً أسطورياً يقوم على ما تقوم به « التمزوية » في أبعادها الفولكلورية ؛ فانه كان مجرد مرحلة ، فضلاً عن أن اقتران هذه المرحلة بالآلم أو بالعافية التي لم تنفض عنها كل الآلم . وكان أدونيس أي تموز — إله الخصب في الأسطورة القديمة — بطلاً مندمراً حطم الموت فيه الرجاء :

أهذا أدونيس هذا الخواء
وهذا الشحوب وهذا الجفاف
أهذا أدونيس . . أين الضياء
وأين القطاف
مناجل لا تعصد
أزاهر لا تعقد

مزارع سوداء من غير ماء
أهذا انتظار السنن الطويلة

أدونيس . . يا لاندحار البطولة !

إننا قد نعزو هذه القنامة إلى حياته الخاصة — وكانت عاصفة موزعة بين طرد ورحلة ومحاولات نسائية فاشلة — ولكن ينبغي ألا نسقط من حسابنا ظروف مجتمعه هو وظروف المجتمع العربي كله . . ظروفه العائلية ، وظروف العراق ، وظروف الوطن الكبير الذي غنى له في وهران وبور سعيد تماماً كما غنى له وهو على شاطئ الخليج
أجل . . .

ويجب أيضاً ألا نغفل ذكر تلك الثورة التي هزته في بلده ثم دفعته إلى أحضان من لا يحب ، ثم عدوله إلى ما ظن أنه بر الأمان . . حتى إذا اتهم بأنه جبان وبأنه متردد وبأنه خائن مضى لا يلوى على شيء ، وكأنما كان يقول : لماذا أخون وأنا ابن هذا الجيل الباحث عن السلامة بين فكي الزمن ؟

لقد كانت الخمسينات ومطالع الستينات أخطر

مراحل الحياة — حتى الآن في نظره على الأقل — وخلال هذه المدة عمل على أن يكون شيئاً بين أدباء توزعوا بين شتى آراء ويريدون أن تسمعهم الجماهير . فكأظم جواد زميله يبشر بطليعية متحمسة ، والبياتي ينادي ببسارية فيجذب إليه بعض شعراء العالم ، وعلى الحلبي يعلنها كلمة عربية يرتعى صداها إلى بعيد جداً ، وهكذا .

وتمضي نازك الملائكة منقبة في الشعر العالمي ، ومثقفة نفسها ، حتى وكأنها تريد أن تهبط نفسها لقمة لا ينازعها فيها أحد .

ولكن مما لا شك فيه أنه رفض أن يسبقه سابق : وهذا سر نظره الطويل فيما نظر إليه زملاؤه ، واختيار ما يلائم فكره بحيث يبدو أصيلاً وفريداً . هذه النقطة هي التي وقف عندها السياب ، أو بدأ منها ، وعندها انتهى !

وهذه النقطة هي التي عرف عن طريقها أن يقول شيئاً أو يخطط ليوطوبيا كان وعيه بها مقصوراً على تعميمات لم تمكن لها الأيام من أن تحدد وتفصل على نحو مقبول .

وسنحاول فيما يلي أن نتعرف على معالم هذه اليوطوبيا معتذرين عن كل توسع في هذه الإطلاقة ، وإن كنا ننزل عنها للشاعر وفاء لحقه علينا وتقديرنا لما تمكن من الوصول إليه خلال عمره القصير .

(٢)

يمكن أن نقسم شعر السياب ثلاثة أقسام : القسم الأول يشمل غنائياته الرومانسية وفيه لا يخرج عن أمثال عل محمود طه ، والقسم الثاني يتضمن أشعار يوطوبية في كل متناقضاتها ويمتاز بالتمقيد والنموض ، والقسم الثالث يقف عند أناشيد الموت الممثلة في دواوينه الثلاثة الأخيرة — المهد الفريق ومنزل الأفتان وشناشيل ابنة الجلبى — وأكثر ما فيها يمتاز بالصفاء والصوفية الرقيقة .

ويعيننا القسم الثاني من حيث هو عرض لآرائه اليوطوبية ، وحينما نتأمل ما ورد فيه في ضوء المعادلة التي قدمناها وهي : جيكور وبويب والمطر في إطار التشاؤم ، يتبين لنا كم كان هذا الشاعر محققاً في تفجعاته المخزنة ثم كم كان ممزق الهوى حتى في تنبؤاته . إلا أن الأهم أن نعرف بقدرته على أن يقول الشعر العظيم — بالنسبة لمن كان في جيله داخل بلده وخارجه — في موضوعات خطيرة صالحة للمناقشة ودون أن يساوره أى قلق حول قيمتها . ولا نريد أن نتقد فناً عملية الصياغة والحرفة أو التكنيك فأنا أميل — في هذا المقال — إلى أن أتجاهل هذا كلية مع ضرورة التأكيد أن لغته كانت في مستوى رفيع جداً من الزمارة .

ولا أحب أن نكتفى بالتسليم بهذه الحقيقة ، فإن القلة الثرية قد تكون حقاً مشاعراً بين كثير من الشعراء . ولكن لغته هو امتازت بالعمامة بحيث ظهر فيها كأنه يوسعها أن يفعل ما يريد دون أن « يعبر » عما ألفنا التعبير عنه بالطريقة التي ألفناها . ومع ذلك فقد أعطى عالم الناس قيمته الحققة ، برغم انخراطه في السياسة على مطالع الخمسينات والزج به في السجن ومصادرة وسائل الكفاف التي كان يقنع بها .

وقد يحسن هنا أن نفرق بين عهدين : أولهما اشتغاله بالشوعية كقوة تخلصه من مأزقه الاقتصادية ، وثانيهما خلوصه إلى الجماهيرية في إطارها الثوري ، وقد نحلى عن هذه الجماهيرية في أعماله الأخيرة .

في العهد الأول كانت كل أيديولوجياته شعارات قبة ، لسبب بسيط هو أنه لم يكن مؤمناً بالإيمان الكامل بالشوعية . كيف استقبلته هي ؟ وماذا رأى هو فيها ؟

إن بلاده على الخمسينات كانت قد هبطت إلى أقصى ما يمكن أن تهبط إليه أى دولة لها ماض عتيق ؛ فالفقير والعقم والموت والحراب وضياح الأمل والفراغ : كلها ذبول للمحتل ومن يدورون

في فلكه ؛ عشرات من الأسر تشرد ، والأحرار يزعج بهم في السجون ، والعمال والفلاحون صرعى المرض والعنف .

في هذه الظروف وعى على صوت ماركس وانجلز ، ولعله وقع على بروتوكولها الذي نشره سنة ١٨٤٨ باسم « المانفستو » أو لعل شيوعياً عراقياً دله على طريق فيه بصيص نور . لا ندرى ، وإنما نعلم أنه وجد خلاصه هو وخلاص قومه في الفلسفة الماركسية ! أترأه قرأ المانفستو وتعمقه ؟ هل استطاع أن يفهم عن لينين كل أقواله ؟ وبم نظر إلى صراخات ستالين : القوة هي ألا يعيش الضعفاء ، والأخلاق الصالحة هي التي تقضي وحدها على النظم التقليدية ، وأوصانا لينين بأن نكون قساة في سبيل أن تعيش البروليتاريا ؟

بل هل تفهم مبادئ الشيوعية وهي ترفض باسم المادية الجدلية والمادية الفلسفية والمادية التاريخية كل ما عرفه عن طبيعة الوجود ووسائل المعرفة وأخلاقياته وجمالياته ومنطقه ؟

إننا نبالغ في تقدير هذا العهد بالنسبة لأول مواجهة عملية منه للحياة السياسية ، وشعره كله باستثناء عدة أبيات قالها في معتنقى الشيوعية — وكانت سطحية لا تعبر عن مبدأ ولا تشكل موقفاً — خلو من أى تفكير ماركسي ممنهج . ولقد كان استمداً هو وأسلوب تفكيره وفطرته ورومانيته كلها ترفض أن تخضع للعتمية الاجتماعية social determinism التي تفقد الإنسان حريته في تكوين شخصيته . وكان في هذه الفترة يبحث عن المعنى الكبير لوجوده كإنسان !

وخلال محاولاته التقرب إلى الماركسيين كان يتبين أن الطبيعة لا يمكن أن تسير على نظام منطقي ثابت كما يقولون ، فضلاً عن أنه كان يخالفهم في ضرورة التفريق بين فكرة الوجود الإنساني Human existence والوجود العام Ontology

وشعره كله - حتى ما بدأ به حياته وختم - هل
يقم حدوداً واضحة بين الإنسان والبيئة حتى إبان
المرحلة الفوزية التي تنهض على فكرة الثلاثي
الصوفية أو الاندماج .

وأكبر الظن أن تموزياته - وقد خلفت
الماركسية حول عام ١٩٥٤ أو نحو ذلك - كانت
باباً دلف منه إلى طريق الخلاص الذي طالما بحث
عنه . وهكذا انهار صرح الشيوعية - دون
أن تظهر صورها في شعره - بأسرع مما
تصور خصومه وأصدقائه على حد سواء .
وفي مقالاته التي نشرها بعنوان « كنت شيعياً »
كل ما يرينا أنه كان يأكل العيش بدعوة الماركسية ،
وأنه عندما لم يستوعب شعاراتها التي تشكل تناقضاً
مع واقعة - على مرارته - تولى بنفسه مهاجمتها
وفضح أساليبها .

ويمكن أن نقول - ويقول معنا شعره -
إنه انتهى إلى أن الشيوعية لم تكن الطريق
الحقيقي لمن يسيرون منادين بالحرية والانقاء والمساواة ،
ولمّا هناك التجربة النابعة من إحساسه هو بالحربة
مهما تكن حدودها ومهما يكن السلطان المسلط
عليها ، لنسمعه يتكلم في « المومس العمياء » التي
شجها الشيوعيون :

فليرحلوا .. ستعيش فهي من السعال ومن عماها
أقوى ومن صخب السكاري .. فامض عنها
يا أساها

ستجوع عاماً أو يزيد ولا تموت .. ففي حشاها
حقد يؤرث من قواها

ستعيش للتأثر الرهيب
لا تركوني يا سكارى

للموت جوعاً بعد موتي - ميتة الأحياء - عارا
كالقمح لونك يا ابنة العرب

كالفجر بين عرائس العنب
أو كالفرات على ملامحه

دعة الثرى وضراوة الذهب

لا تركوني فالضحى نسبي

من فاتح ومجاهد ونبي

عربية أنا .. أمتي دمها

خير الدماء كما يقول أبي

ولم تكن هذه الأبيات ونحوها لتدل على

عنصرية ولا وطنية عمياء كما اتهم بها الشيوعيون -

ولمّا كانت دعوة صريحة إلى أن يتكاتف الجميع

بعد طرح أحقادهم ليعيشوا عيشة تليق بهم من حيث

هم بشر أولاً ثم من حيث إنهم ورثة لأجداد العرب

ثانياً .

ونلاحظ على أي حال أن عدوله إلى القومية

الشعبية في إطارها العربي - وهي لا يمكن أن تكون

في مستوى التعصب الأعلى - كان رداً لاعتباره

ومحاولة منه للتصالح بالجماعية التي كان عرافه في حاجة

إليها ليرد كيد أعدائه ومخولاتهم الإطاحة به . وقد

انتكس مرة بانضمامه - تحت وطأة الحاجة فيما

يبدو - إلى عبد الكريم قاسم عام ١٩٥٨ فلما استدنى

هذا الشيوعيين ، نفر منه ، وإن ظل مصانفاً وده

حتى يعيش .

(٣)

وأما العهد التمزوي - وهو ثاني عهدي اليوطوبية

عنده - فلا يمكن التأريخ له على الرغم من أن نهاياته

تقع في أول عامين من أعوام مرض الموت ، وبرز

فيه حدث خطير هو وقوفه في « مؤتمر روميا للدراسات العربية »

معارضاً إيمين العرب واليسار الماركسي ومؤيداً

التمزوين ، وكان من بين هؤلاء شعراء تورطوا في

إعلان ولائهم للقومية السورية .

نحن لا نعرف في الحقيقة معنى « هذا الموقف »

أريد معناه عنده هو ، فقد سبق أن قلنا إن رغبات

الشاعر كانت معقدة للغاية أو كانت في تنوعها

شديدة التضارب . وإبان تعصيده للماركسية

لم يتحول نهائياً عن القضية العربية ولم يكفر بكل

قيمه كما بينا ، ولمّا ظل رجل فكر أعار نفسه

لكل قضية تطرح حتى كأنه كان يندفع في غمار

السياسة تحت وطأة حاجة واحدة هي أن يظل في الصورة أبداً .

مرة أخرى نعرف بالقصور فيما نصلر عنه ، غير أن السياب كان يخوض فيما لا يمكن أن يخوض فيه أحد بسهولة . وقد أفاد على أكبر الظن بكل ما وجد ، وخلف خطوطاً تنبئ عن أيديولوجية مهما تكن تدل على طموح كبير !

ولإنه ليشجعنا على هذا الزعم إصراره على أن يكون الموت بدءاً للحياة . بل رغبته في أن يتحول الجذب خصباً والعقم ولادة ، وهذا ما نبه عليه القوميون السوريون وما جذبهم إليه قبل أن يرفضهم كما رفض الشيوعية من قبل .

والفلسفة التومزية سامية الأصل ؛ فهي عربية بمعنى من المعاني ، فإن ترققنا فهي تأمل أسطوري حرقه الإغريق والفرعنة والفيثيون على حد سواء . برموز لا تختلف وبجزئيات واحدة وبمنطق لا ينشد إلا البعث بعد الموت . . .

دورة الشمس أو الأرض وتعاقب الليل والنهار والشتاء والصيف . . كلها توحى بالنظر التومزي ، وهو فلسفة معدة ومهيأة لكل شاد ولا ينقصها إلا اليد الصناع أو الحاسة الذكية والفهم الرشيد . وهذه كانت لدى السياب ، وإن شاركه فيها آخرون ظهر هو فيهم سيلاً يصعب الدنو منه !

وما الذي بوسعنا أن نرى في هذا العهد ؟

وقائع الأسطورة . . لا ، فانه لم يكن بالذي يلجأ إلى التعبير المباشر وآية ذلك « من رويًا فوكاي » وهي خليط من الشعر العمودي والشعر المرسل وذكر فيها إلى جانب تموز - كاله للخصب يقابل أدونيس الإغريق - كونغاي الصينية والبابيون القردة التي تبنت أحد أطفال البشر وقابيل وهابيل .

وقائع الأسطورة تقول إن تموز هو حبيب عشقته خليعة الآلهة التي تقابل فينوس عند

الغرب ، وقد قضى عليه أن ينطق نصف النصف في العالم الآخر - الأرضي - برسفون ربة الخصب وزوجة هاديس ، وخلال هذه المدة وهي الشتاء تقفر الأرض وتظفره عشقوت وكأها رجاء في أن يخرج لقمته الطبيعة حياتها الصيفية وتنم هي معه بعيد الزهور .

إن بدر شاكر السياب لم يهتم بهذه التفصيلات ، وإنما اهتم بالجوهر وهو كما وضعناه بعث بعد موت على أن يقوم المطر بدور الباعث . وإذا كان عليه أن يصلح - كما صلى في أنشودة المطر المشهورة - فإن معنى ذلك أنه يستمنحه شيئاً ، وكان في هذه القصيدة ثورة تقضي على الظلم الفاشي وتغسل عن المجتمع أدرانته .

وقد يبدو متردداً إزاء هطوله موزعاً بين الخوف والرجاء ، وفي هذه الحال لا نملك إلا أن نقول إن الشاعر لم يكن يمنع نفسه من الوقوع في التناقض أحياناً . وإلا فما علينا إلا أن نذهب مع الذاهبين إلى أن مبعث تردده خوفه من الثورة التي لا تخلو أمرها من خراب بحيث لا تترك إلا ما تركته أرباب من آثار نمود !

ونعود إلى المعادلة فزى كل شيء بوضوح . جيکور التي عاد إليها من المدينة تحتضر ولا يسعها بويب بالحياة ، ومن ثم تنطلق إلى المطر . على أن في جيکور زوجة وأولاداً وأماً وأهلين ، فإذا يكونون في مخططة ذلك ؟ وماذا تغدو هي وقد أثار في غربته لواعجه ؟

لو أنه ذكر معالمها فقط لما كان أكثر من أي شاعر عادي وصاف للطبيعة ، إلا أنه جعلها موثله الأخير حتى وإن ظهرت مضبغة :

تلك أمي وإن أجنها كسيحا

لأثماً أزهارها والماء فيها والترابا

ونافضاً بمقلتي أعشاشها والغابا

تلك أطياف الغد الزرقاء والغبراء يعبرن السطوحا
أو ينشرن في بويب الجناحين كزهر يفتح الأفوافا

هاهنا على الضحى كان اللقاء

كيف أمشي ؟ خطاي مزقها الداء كآني عمود

ملح يسر

أهي عامورة الغوية أم سادوم ؟ هيات

لأنها جيكور

جنة كان الصبا فيها وضاعت حين ضاعا !

غير أن هذه الرواية الباهتة تستحيل إقراراً في

مجموعته الشعرية « أنشودة المطر » ولا سيما في

قصيدته « العودة لجيكور » وإن خلت كثيراً من

أسماء صواحيبه هالة وسلوى ووفيق وإقبال وزوجته

التي أنجب منها غيلان . ونلاحظ أنه في ديوانه

الأخير يمزج بين تراب جيكور وتراب أمه التي

سبقتها إلى الموت ، أو هو يمزج بين الكائنين في

وحدة صوفية - وقد أشرنا إلى ذلك ونضيف أنه

رجا أن تدعوه إليها أمه التي أعدت له فراشاً بجانبها

في القبر على ما جاء بقصيدته في الليل - كما نلاحظ

أنه يربط وافية بعشروت وكانت قد ماتت بلورها

واستغل موتها بالمضمون التمزوي ليعيد الحياة

ويفجر الربيع :

لو صبح وعدك يا صديقه

لو صبح وعدك ؟ آه لانبعث وفيقه

من قبرها ولعاد عمرى في السنن إلى الورا

تأتين أنت إلى العراق ؟ أمد من قلبي طريقه

فأمشي عليه كأنما هبطت عليه من السماء

عشتار فانفجر الربيع لها وبرعت الفصون

توت ودفلى والنخيل بطلعه عبق الهواء !

على أنه إلى هذا الحد مجرد شاعر يستخدم الرمز

الأسطوري فيحسن استخدامه ، فماذا في مخططة من

عمل الفكر ؟ إن قصيدته « رؤيا في عام ١٩٥٦ » على

الرغم من أنها ليست أشهر تموزيات - بغض النظر عن

توفيقة النسبي - تظهر جرأته العقلية على بلورة

المتناقضات من حياة العراق ، ويحاول أن يجد الحل

دون أن يوضح تماماً طبيعته لأنه موزع بين رؤياه

عن النظام المثالي والكابوس الرابض كالأخطبوط :

يقول مخاطباً صقراً يشبه الصقر الذي اختطف

جنيميد الإغريقي لزيوس كبير الأولمب مشيراً إلى

عادة ربط تمثال أتياس - هو تموز - على ساق

إحدى الأشجار في واحد من الاحتفالات الدينية :

أيها المنقض من أولمب في صمت المساء

رافعاً روحى لأطباق السماء

رافعاً روحى . . جنيميدا جريحاً

صالباً عيني . . تموزاً مسيحاً

أيها الصقر الإلهي ترفق

إن روحى تتمزق

لأنها عادت هشياً يوم أن أمسيت ربحاً

تموز هذا أتياس

هذا وهذا الربيع

أنبت لنا الحب وأحى اليبس

فلتسق كل العراق

فلتسق فلاحيك . . عمالك

شدوا على كل ساق

يا رب تمثالك

فاسمع صلاة الرفاق

ولتدع فلاحيك . . عمالك

تمثالك الجانون والأبرياء

تمثالك الأم الشاهية

لأنها ليست شيوعيه

يقطع نهذاها

عشتار على ساق الشجر

صلبواها . . دقوا مسماراً

في بيت الميلاد الرحم

عشتار بحفصة مستره

تدعى لتسوق الأمطاراً

من حفصة يخرج والشجره

النهر الأغور فاض ليطعم كل قم
خبز الأثم

فلتحى زنود العمال

في قلبي دمدم زلزال

أى حشد من وجوه كالحبات

من أكف كالتراب

نبها الآجر والفولاذ كالأرض اليباب

أى حشد من ذئاب

يطعمون الجو ربح المعمل ؟

تلك أبرز آياته في هذه القصيدة التي يصطنع فيها تفعيلتين مختلفتين ويظهر العمل البطولي الذي ينشده مجرد هتاف جماهيري مبتذل ، والتضحية تعني عنده عملية تمهيد للميلاد الجديد أو لامتداد الحياة القديمة . وهي عنده وعند بني جلدته نهضة عظيمة من لون فريد ، وإلى هذا المدي يمكن اعتبار عمله تمجيذاً للاستشهاد :

ولكننا لا نلبث أن نجد في « أنشودة المطر » المشكلة

نفسها من وجهة نظره كتقريب منفي على شاطئ الخليج بالكويت مبلوراً فكرياً أزمة الإنسان العراقي الذي أوصلته المطامع والأهواء والنزوات القبرالية والتهويمات الرومانسية إلى ما شكل نهاية محزنة قد تنطوى على فناء ما لم يطل المطر .

ولقد رأى توماس إليوت في « الأرض الخراب »

الرؤية نفسها ، وعنه نقلها السياب فيما يبدو مع إفساح الطريق إلى تفاؤلية محدودة . كلاهما شخص الداء ، وكلاهما يخرج بالقصيدة عن طريق التضحية خروجاً كاملاً وإن ظل السياب على إيمان بتجدد الربيع حتى عندما لا يراه إلا في الذاكرة !

وقد تكون فكرة الجذب عند إليوت أكثر وضوحاً ، إلا أن السياب اكتفى بالتركيز على نقيضها ساعة مطول المطر ، والمطر عنده كل شيء حتى وإن كان الموت نفسه أو الجوع أو الدم المراق ، لنسمعه يخاطب عشثار :

... كالدلم المراق ، كالجياح
كالحب كالأطفال كالموتى . . هو المطر

ومقلتناك في تطيفان مع المطر !

وفي العراق جوع

وينثر الغلال فيه موسم الحصاد

لتشبع الغربان والجراد

وتطحن الشوان والحجر

رحى تلور في الحقول حولها بشر

مطر

مطر

مطر !

إن هذا المطر لا يرز إلا إلى نقطة واحدة هي « بعث الحياة » الحياة السياسية النظيفة والحياة الاجتماعية الرخوة والحياة الفكرية الثرية . ولكن المرء لا يملك إلا أن يذنبه شعور غريب باليأس والقسوة : وهو ناجم - في رأي - عن استخدامه الرمز عقلياً أكثر من لمسه وجدانياً .

وهل ذلك النحو يظهر أيديولوجية السياب ؟ فإن طبقتها على جيكور رأينا من الضروري أن نجعل بريب إله الخصب ذاته إذا لم يسقط المطر وتكون جيكور نفسها على ما تكشف عنها قصيدته « جيكور والمدنية » و « المودة لجيكور » مستودعاً للموت والحياة معاً . . مستودعاً للموت عندما يهجرها أبنائها وتنتشر الخجاعات فيها ، ومستودعاً للحياة إذا قدم هؤلاء الأبناء أنفسهم قرابين على منبجها كما يقدمونها للمدينة !

إن موت أولاد القرية قضاء على الربيع

وتلك فكرة لاتموزية في الحقيقة ، لأن الموت

عند التموزيين بعث للربيع ، فعلام يدل هذا ؟

لا شيء أكثر من أن حاجات الموقف الفكرية

تتطلب هذا التحوير ، وقد كان وهو يضع تلك

القاعدة يتكلم عن « لاة » أم تموز وهي ترثيه

وتقول :

... يا قلد

قتلت إذ قتلته الربيع والمطر !

ويحسن هنا أن نستعير ما قاله أسعد رزوق حول هذا الموضوع ، وهو أن السياب يدعو عملياً إلى المحافظة على حضارة القرية التي توشك أن تزول ، وما على أبناء جيكور إلا أن يعودوا إليها ليعود إليها الحياة ، وكأن عودتهم عودة التمرز الخالص .
ومن الهوة الواسعة التي تفصل بين رغبات الإنسان وقدراته : يبرز المجتمع الجيكوري وديماً هادئاً يحمل الخير والمحبة . ولكن دونه مسافات ومسافات وأسرار وحسبون - وكأنه يشير بذلك إلى صعوبة العودة العودة قديماً - فضلاً عن رفض كامل لحياة الآلة ولدخانها الأسود ولعرق عمامها المرقص ووجوههم الكالحة . فما هنا على الأقل سهل عليه أن يعرف نفسه ويخلص لها وهو الذي شرد وضاع وعجز عن تحديد المصير . ويمكننا أن نستخلص نتائج فكرية أخرى إذا استحضرنا أمامنا كل ما حكاه عنها - من حيث هي يوطوبيا - غير أن هذا يشبه القول تشبيهاً لا زريده الآن ، وفي هذه الحال نكتفي بذكر الأمثلة التالية :

جيكور . . ستولد جيكور .

النور سيورق والنور

جيكور ستولد من جرحى

من غصنة موتى . . من نارى

سيفيض البيدر بالقمح

والجرن سيفضحك للصبح

إنه هو تموز جيكور . . إنه المخلص ! ويستطيع

أن يدلّف إلى الحياة عن طريق بويب ، يقول :

يا بويب

يا نهري الحزين كالطر

أود لو غرقت فيك ألقط الحار

فاللوت عالم غريب يفتن الصغار

دمه الخفى كان فيك يا بويب !

غير أنه قد لا يقدر على البعث ، وفي هذه

الحال يجب أن تصبح القرية قبراً له ، يقول :

جيكور لمى عظامى وانفضى كفى

من طينه واغسلى بالجلود الجارى

قلبي الذى كان شباكاً على النار !
ولا بأس بعد ذلك من أن تموت جيكور أيضاً ،
يقول :

لا رجاء لها بأن يبعث الموتى ولا مآمل لها بالخلود
بل يجب أن تموت ما دام الإنسان لا يستطيع
أن يكون إنساناً وما دام هو يسف وينهار كانهيار
العمود :

هكذا قد أسف من نفسه الإنسان وانهار
كانهيار العمود

فهو يسعى وحلمه الخبز والأسماك والنمل
واعتماد النهد

والذى حارت البرية فيه بالتأويل كائن ذو نقود
ومعنى ذلك أيضاً إن كان يدل على معنى آخر
أن ناس جيكور قد يكونون من صنف بشرى آخر ،
وقد لا يختلفون عن غيرهم فى أى مكان . وهم من
أجل ذلك لا يشكلون مجتمعاً له معالمه المميزة ،
كما يكون للماركسية معالم ، وكما يكون للوجودية
معالم ، وهكذا . . .

أن السياب يدور فى حلقة مفرغة
إنه حائر ، ولكنه أخفق تماماً فى تقديم أى
مخطط واضح ، ومن ثم لا يمكن أن نسلكه مع شعراء
اليوطوبيات . يؤيد ذلك عدوله فى نهاية الأمر عن
المنى الذى أضافه فى مضمار العودة لجيكور : ثم هتافه
بذكرىات تشبه هذه الذكرىات التى تراها عند شعراء
الطبيعة كافة .

لست أدري كيف أختّم هذا البحث ، غير
أننى أحس أن من الضروري التماس العذر للسياب
لأن الموت عاجله قبل أن يكشف عن رؤياه تماماً .
وأظن أنه كان يقدر على ذلك لو قيض الله له سنوات
أخرى تحفل بما حفلت به أيامه التى عاشها ، ولكنه
المرض الذى أقعده عن كل شيء ودفعه دفعاً إلى
الاجترار واستعادة الذكرىات .

أحمد كمال زكى

محاورة موضوعية عن المسرح المعاصر

إدوارد آلبي هو واحد من قادة التأليف المسرحي المعاصر في الغرب ، وله حالياً عدة مسرحيات ناجحة جداً على مسارح نيويورك ولندن وباريس .

أما السير جون جيلجود فهو أحد ممثل المسرح الكلاسيكي البارزين ويحقق في الآونة الأخيرة مجداً باهرأ بدوره في مسرحية آلبي الجديدة (أليس الصنيرة) التي تمثل على أحد مسارح برودواي . وتبرز المحادثة التالية صورة واضحة عن كليهما كما تبيىء لنا صراحة الحوار وجهات نظر مختلفة لقطبين من أقطاب المسرح المعاصر .

جيلجود : في الحقبة الأخيرة تعددت المجالات الفنية ، وأصبحت تفرض على الجمهور - شاء هذا أم أبى - وزح الكثير من مؤلفي المسرح إل هوليود وإلى التلفزيون وأصبحنا نفتقد الكفاية من المؤلفين المهيدين لتغطية كل هذه المجالات .

آلبي : أخالفك الرأي يا سيدي ، فهناك الكثير من المؤلفين المسرحيين في إنجلترا والولايات المتحدة « بل إنى أعتقد أنه يوجد اليوم من المؤلفين المسرحيين صغار السن في الولايات المتحدة وإنجلترا أكثر مما وجد خلال الثلاثين عاماً الماضية . كما أن لدينا من الممثلين والمخرجين الناجحين ما يكفي لمعالجة عمل أولئك المؤلفين المسرحيين المتحمسين . ولكن الأزمة التي تواجه المسرح الآن تتركز في أن الجمهور يطالب بتأكيدات إضافية لفهمه الفعلية التي للمسرحية . الجمهور يريد أن يرى ما يريجه فهو يبحث عن التسلية لا عن الإزعاج « وسنحاول يقبل أى نوع من المقامرة في المسرح « على الأقل من

المؤلفين المسرحيين المعاصرين ، وإنما يقبلها من الموق منهم لأنهم جزء من تاريخه الأبدى والثنائى .

إن الضغط مستمر وهائل على المؤلفين المسرحيين لبيع مؤلفاتهم طبقاً لرغبات الجماهير . والأمر لا يستدعى الذهاب لهوليوود ، كما أنهم لا يحتاجون إلى اللجوء للتلفزيون فإنهم يدفعون لبيع إنتاجهم المسرحى حتى لو بقوا في نيويورك .

والممثلون يقبلون التمثيل لأعالة أسرهم وكسب قوتهم ، وهم يدفعون للمشاركة في المسرحيات الرديئة لأن ذلك هو مطلب الجمهور ، ولكنى أؤكد أنه لا يوجد نقص في المؤلفين المسرحيين المهيدين كما أنه لا يوجد عجز في الممثلين الأكفاء **جيلجود :** رأي أنى أنه لا توجد أية إهانة في أن يتعلم صغار الممثلين والناشئين من مؤلفي المسرح ههتهم بإيمان ولو اقتضى ذلك أن يقاسوا فترات صعبة في بادئ حياتهم ، ففي ذلك حافز لهم على العمل الجيد الخلاق .

آلبي : أوافقك الرأي على ضرورة التدريب العنيف لصغار الممثلين ، ولكن من سوء الحظ أن غالبيتهم يمضون تدريباتهم في مسرحيات عظيمة ناجحة ثم يساقون بعد هذا إلى مسارح أكبر ليشاركوا في مسرحيات دون المستوى اللائق .

جيلجود : من حسن حظى أنى قمت بأداء أغلب الأدوار المسرحية التي كنت أحلم بها وأنا واقع « وعلى هذا لم أجد عتاً كبيراً في الإقدام على المشاركة في هذه المسرحيات . ولكن من المؤكد أنه عندما يزداد عمرك فإنك ستنظر لوراء مفكراً

في أنك كنت تستطيع أداء دور روميو أو هملت بشكل أفضل مما تفعل الآن . ولهذا السبب قمت باخراج مسرحية هملت ببرودواي لأسهم بخبرتي كى يتلقى الممثلون الشباب الأخطاء الفنية التى تحدث فى العادة فى مثل هذه الأدوار . أما بعض الأدوار القديمة مثل لير أو بروسبيرو والى ما زلت أتمنى أن أعيد تمثيلها ، فإنى أحاول إبعادها عن تفكيرى حتى يحين الوقت لأعاود المشاركة فى هذه المسرحيات أما مسرحيتك فإنى لا أكف عن التفكير فيها طوال الوقت ، فإنها واقعة فرصة نادرة أتاحت لى لأعاود التجربة فى مثل هذا الدور فى « أليس الصغيرة » ، وقد تتذكر أن أول شيء كتبت لك عنه بخصوص هذه المسرحية هو « كم تعتقد عمر هذا الرجل ؟ » .

والحقيقة أنى أسمى منذ عدة سنين لمحاولة تجريبية دور جديد فى إحدى مسرحيات الكتاب الناشئين ، لأنى أريد أن أخلق دوراً جديداً أكثر من أى شيء آخر ولا أجد تحدياً لخبرتي قدر أن أفعل شيئاً مختلفاً تماماً . إنى لم أستطع هضم مسرحيات بيك特 لمسرحياته صعبة جداً ، وأعتقد أنى اعتدت على الشخصيات الواضحة والذروات الباهرة . وإنى فى الغالب أشعر بالاكنتاب فى مسرح اليوم وقد يكون هذا رد فعل طبيعى بعد الحرب الأخيرة والشعور العام بأن العالم أصبح فى حال أكثر سوءاً مما كان عليه فى أى وقت مضى .

آلبى : إن لدينا عدداً كبيراً من الممثلين المهيدين يا سيدى ولكن لغة المسرحية تسبب للممثل مشكلة جسيمة كما حدث فى « من يخاف فرجينيا وولف » ، فالجمل كانت اصطلاحية ، الأمر الذى سبب فارقاً كبيراً . كما أنى أعتقد أن الممثلين الأمريكيين ليست لديهم الخبرة الكافية بعد . ففصلاً عن أن ممثلينا يحتاجون إلى مران طويل على الأسلوب الكلاسيكى .

جيلجود : إن مشكلتنا هى أن الممثل الكلاسيكى يحاول إخفاء ذلك قدر المستطاع وحتى فى مسرحيتك « أليس الصغيرة » اضطرت إلى الضغط على نفسى كثيراً حتى أتقضى تمريرك ذراعلى . فهناك خطورة فى ذلك ما لم تكن قد دربت بما فيه الكفاية على المدرسة الكلاسيكية . وإذنا لفى مسيس الحاجة للعمل الحديث كحاجتنا الماسة للعمل الكلاسيكى . وقد يجد الممثلون من دربووا لمواجهة ميكرفون الإذاعة أو كاميرات السينما والتلفزيون صعوبة كبيرة فى مواجهة جمهور المسرح ، ولكن من اعتاد تمثيل دور معين من صغره فإنه يستطيع أحكام عمله تماماً . ولدينا مثلاً لورانس أوليفيه فهو سريع الملاحظة ويمكنه تقمص الشخصية التى يقوم بها ويتقن تمثيلها من أول المسرحية حتى آخرها ، وإنى لا أعتقد أنى استطعت الممكن من أدوارى مثل لورانس إلا فى حالات معدودة وفى أدوار معينة كانت تناسبنى تماماً ، فشكلى أنى أجيد الدور الذى يشابهنى إلى حد كبير ، ولا أستطيع أن أخفى شخصيتى الطبيعية بالاجادة التى يقوم بها هو .

وأصارك القول أنى أصبحت لا أتمتع بالتمثيل كثيراً الآن ، فإنى أجدها مسئولية كبيرة . ولحسن الحظ فقد تخليت عن غرورى بعض الشيء ، ولم أعد أهتم الآن إلا بالمسرح عموماً بصفتى مخرجاً كما أستمتع بأداء الآخرين .

آلبى : أما أنا يا سيدى فأنتمتع تماماً بالتأليف للمسرح وهذا لا أعمل إلا فيه . والكتابة للمسرح شيقة ومثيرة إلا فى التتريبات حتى اليوم التالى للافتتاح . فهذه الفترة هى أشنع مدة فى العالم . ولكنى لا أستطيع أن أفكر فى شيء آخر أستطيع أن أفعله أفضل من الكتابة . وفى العادة اكتشف أنى بدأت التفكير فى موضوع معين أنجيله مسرحية ، وهذه المرحلة



١ . آلبى

تستغرق ما بين ستة شهور وسنتين ونصف ، وخلال هذه الفترة لا أفكر كثيراً في المسرحية ، وعندما يتبلور أشخاص المسرحية في مخيلتي أبدأ في تجسيدهم ، وعادة اختار موقفاً لا يحدث في هذه المسرحية واختبر نفس الأشخاص لأرى كيف يصرفون وكيف تكون ردود أفعالهم في ظروف مماثلة ، وعندما يبدون في التصرف من تلقاء أنفسهم ويسيطرون على الموقف أعرف أن الوقت قد حان لكتابة المسرحية .

والكتابة في ذاتها لا تستغرق وقتاً طويلاً ، فالمسرحيات القصيرة ذات الفصل الواحد تحتاج من أسبوع إلى ثلاثة أسابيع ، بينما يحتاج الفصل الواحد في المسرحية الطويلة إلى ما يزيد عن شهر . وهناك لحظتان من الاكتشاف غاية في الأثارة ، الأولى حين يجلس المرء لأول مرة أمام الآلة الكاتبة ليكتشف ما كان يفكر فيه ، والأخرى في فترة التفرينات ، ورغم ما يعترى الفرد فيها من قلق فإنها هي الأخرى مرحلة مثيرة إذ يكتشف المؤلف إلى أي مدى يحول التفكير وتخيُّله في المسرحية .

جيلجود : هل تعرف أن شو قال مرة إن المؤلف القدير يستطيع أن يسجل خطة كاملة لمسرحية جيدة على كارت بostal ولكن أشك في أنه يمكنك اتمام هذا بالنسبة لمسرحياتك .

آلبي : هل يمكن أن تفعل هذا بهملت مثلاً ؟ ما هي خطة مسرحية هملت ؟

جيلجود : إنني أشك أني أستطيع هذا . فقد حاولت مرة أن أشرح خطة مسرحية « الليلة الثانية عشرة » لـ نجمة ديبى رينولتز فوجدت نفسي أعمق في شرح إدوار فيولا وأوقيليا وغيرهما من الأدوار وفي النهاية اضطررت إلى التوقف .

آلبي : ما كان يجب على شو أن يقول ذلك ، فهو بالذات اعتاد أن يكتب

مقدمات تصل لنصف طول المسرحية . جيلجود : أظن أنه كان يعني أن النقط الرئيسية في المسرحية يجب أن تشرح بسهولة وبساطة . ولكن أوافقك في أنه من المستحيل القيام بذلك بالنسبة لمسرحيات شكسبير ، كذلك من الصعوبة تطبيق ذلك على مسرحيات اليونان .

آلبي : إنني أؤمن بهذا ، وأعتقد أن المسرحية التي يمكن أن تشرح في جملتين يجب أن تكتب كلها في نفس الجملتين . وماذا عن النقد ؟

جيلجود : إنني أفضل عدم الحديث عن النقد ، فأنت لا تقبل كلامهم مهما مدحوا فيك ، وحين لا تعجبهم تعتقد أن هناك ضغائن بينك وبينهم ، ولذا كنت دائماً غاية في الحرج عندما أعرف أحدهم ، ولو أن لي من بينهم العديد من الأصدقاء . وعادة لا أشعر بأنني منطوقاً وحرراً بينهم وفي بعض الأحيان أحس أنهم يتحيزون إما في صالحى أو ضدى . وأشك أن من السهولة وجود ناقد غير متحيز بالمرّة فعملهم أصعب بكثير من حملنا ومكافأاتهم أقل ولأنهم يجب أن يروا الكثير من المسرحيات ليكتبوا نقدهم بسرعة كبيرة . ولقد كان شو ويربهم عظيمين حيث عمل الاثنان في النقد لمدة سنة ونصف .

آلبي : شيء طيب آخر بالنسبة لهما إنهما كانا مؤلفين في بداية الأمر (يتوقف لبرهة مفكراً) . وليس من المستحسن أن يتحدث كاتب مسرحى كثيراً عن نقد الدراما فلديهم للأسف الشديد القوة الجماهيرية والسلطة . وإنني أعتقد أن النقد المسرحيين يجب أن ينتخبوا كل عام بواسطة الكتاب والممثلين .

فوز المني عبد المنعم



ج . جيلجود

ظهر أخيراً « لأراجون » في سلسلة « مرآة الفن » المتخصصة لدراسة روائع الفن ، كتاب باسم « الملصقات » ، وهو عبارة عن مجموعة من كتابات عديدة منها مقدمات لكتالوج إحدى المعارض السريالية ، ومنها مقالات بعضها كتب منذ أكثر من عشرين عاماً . ويعتبر هذا الكتاب بمثابة قنطرة تصل ما بين عصرنا وبين فترة شباب « أراجون » . ولقد جاءت همزة الوصل هذه في وقتها ، فرغم أننا قد سمعنا ما فيه الكفاية من « إليوار » و « أراجون » عن احتجاجهما على فكرة إنكارهما لشبابهما ، فإن أحداً لم يصدقهما لأن الذي حدث فعلاً أنه منذ انضمامهما للحزب الشيوعي ، انقطع الاتصال بين ماضيهما وحاضرها ، وتباعدت لفتما ، ولم يعد الاتصال ثانية إلا بنشر هذا الكتاب .

ولذا الكتاب أثر رجعي يعود إلى أبعد من السريالية ، فييكاسو استعمل الملصقات منذ عام ١٩١٢ ، وله أيضاً صدى يذهب إلى أبعد من الفن التصويري فأراجون قد تنبأ باستعمال اللصق في القصة والسينما .

وجدير بالذكر أن اختراع اللصق - الذي هو عبارة عن إدخال أجسام خارجية سابقة التكوين في اللوحات الزيتية - لم يكن في البدء بالنسبة « لييكاسو » و « براك » سوى إدماج مقاييس من الواقع وسط لوحات مجردة من أي واقع .

وهكذا حلت قطعة الشمع المزخرفة مكان حروف الطباعة أو المسبار الذين وضعهما « براك » كعلامات مميزة في إحدى لوحاته ، وذلك ليعطي للثقل الفنية نقطة موازنة أو علامة قياسية . ولكن

إدخال قطعة من الواقع أدى إلى نتائج غير متوقعة . . فكأن إدخال حروف الطباعة كقياس مستقل للمسافة . . جعل « لييكاسو » و « براك » يستعملان معان الحروف . . ويستغلان جميعها في كلمات كما يستغلان معاني تلك الكلمات ، فإِنَّه أيضاً بعد إدخال قطعة الشمع كشمع . . أو قطعة الورق كورق . . أصبحت الملصقات تقوم بدور الأمثال لما جعل أحد أعلام السريالية وهو « تريستان تزار » يقول « إن تلك الأوراق الملصقة تعتبر كالأمثال والحكم في الفن » تماماً كالأمثال أو الأقوال المأثورة في الحياة : مضمون عام يقوم بدور المرجع . . ويسهل عملية التوضيح بصفته شيء وجد أصلاً . . واتخذ شكلاً . . وله دلالة معروفة . . حتى أنه لم يعد هناك داعٍ إلا لذكره .

هذا هو دور الملصقات . . دور تجميل ، وفي نفس الوقت يوضح قدرة الفنان على استعماله في مكانه اللائق . . وهذا . . وهذا فقط تلحق الملصقات الفن بما فيه من سمو عن الواقع .

وتطورت فكرة الفن التشكيلي تبعاً لذلك . . فلم يعد هناك داعٍ إلى تقليد أشياء موجودة أصلاً . . مما أدى إلى تطهير عام يرفض كل ما كان مقبولا تقليدياً . و « الملصقات » . . عبارة عن مجموعة أفكار تمتد على أكثر من أربعين عاماً ، أدرك فيها الفنانون والكتاب والشعراء أهمية هذه الوسيلة الحديثة ، وسمة الآفاق التي تفتحتها . وأهم ما يستخلص من هذا الكتاب هو روح التضامن بين الفنانين ضحايا سرعة التقدم التكنولوجي والتغير المادي .

و « أراجون » يمر هنا عن مدى أهمية الواقع في حياة القرن العشرين التي

تعرض نفسها على إنسان هذا العصر الذي لم يعد يعرف ماهية الانطباع التقى والتأثير الصافي . والجديد في الصق أنه لم يحس عفواً . . بل تصدأ . . معبراً عن موقف حضارى تجاه التوسع المائل للمدنية الذي أدى إلى تدخل عدة عوامل في رؤية واحدة لفكرة واحدة .

يقول أراجون في كتابه هذا :
« نحن لم نعد نعيش داخل عالم مجرد . .
هناك أمور كثيرة لا يمكن أن نتعرض لها .
إلا بواسطة التفاصيل . . والملصقات
ليست إلا تفصيلاً مكبراً » .
فتحى تشوى

« أمريكا » على مسرح فرنسا

قد نفى كل شيء عن كتب كافكا :
الناوين والمواضيع وتفاصيل الأحداث
إلا وحدة رجل من لحم ودم يحرق وسط
عالم عدائى ترصد فيه الوحوش كالأقذار
الأزلية التي لا ترحم . كافكا الشريد
لا يرتبط بأى بلد ، ولا بأى أمة ولا بأى
لغة . هو من براج . . لكنه متجول متغى
إلى الأبد ، لا يجد الراحة فى أى مكان
يأوى إليه حتى فى بيته . . لا يوجه فى
عالمه أشباح أو أطيف بل أحياء يسبون
له الرعب ولنا أيضاً .

كل هذه المعاني خطرت على بال
الناقدة الفرنسية إنزا تريولى وهي فى
طريقها إلى مسرح فرنسا لتشهد « أمريكا »
أحدث عمل درامى لفرايز كافكا .

البطل محكوم عليه مقدماً لا يستر
جسمه سوى جزء من رداء الأحد . . كان
يجب أن يهاجر من بلده إلى أمريكا لأنه
لا يدرى كيف حدث ذلك ربما عن طريق
غلطة خادمه . « كارل روث مان » له
المستقبل عند كافكا يبلغ من العمر ستة
عشر عاماً . . يتخلى عن أمرته . . عن
أصدقائه وعن دراساته ليواجه عالم المجهول
إنه لطيف طيب ، محبوب ، صيافى
المواقف ، لا يعرف أحداً ، ولا يعرف
أبداً أن أى قضية صريحة فى عالم كافكا
لا تسمع قط . إنه شاب سليم الطوية
يسافر إلى عالم حديث انقضى زمان التفاؤل
فيه . هذا هو ما توقعت إنزا أن تجده فى

المسرح بعد أن قرأت القصة الأصلية
لكافكا ، والقارئ دائماً له تصورات
الخاصة للأبطال والحوادث معاً . . وقد
وجدت فى « أمريكا » أن اللوحات
والمشاهد عبرت تماماً عن القصة « ومن
معهلى أعجبت برؤية الأشخاص رائجين
غادين بأقذارهم المكتوبة مقدماً . إن
احساسى الخاص أمام هذه المسرحية جد
مختلف عن كل ما كتب عنها وقد استقبل
المشاهدون العرض مثل تماثيل وكان النجاح
منقطع النظير وغير قابل للمناقشة . .

وقد تابعت باهتمام كل ما دار على
خشية المسرح وأثار إعجاب كل شيء فى
الرواية الإخراج الذى قام به انطوان
بورسيه . . الممثل الشاب كارل
روث مان الذى لعب دور البطل . .
الإعداد الذى تولاه جون لوى بارو ،
والديكور لفيليب لايس والموسيقى لجون
برود أوميدس .

أمريكا فى مطلع هذا القرن كما
تصورها شاب صغير ، يراها بعيني
السادجيتين اللتين تطلان على مساحة مليئة
بالأسرار . . والمواقف التي تتميز
بالغربة وبراءة العرض مصدرها أن
البطل غر عديم الخبرة ، عطوف مستعد
دائماً لأن يبدل من ذاته وقلبه . . ولهذا
فنحن نفسر كل فصل نراه على المسرح
وكل فشل يمانيه الصبى بطريقة أخرى
غير التي يسلوها البطل نظراً لحداته .

وقد تتبع جون لوى بارو حوادث
القصة باخلاص بقدر المستطاع . . أما
الحوار فمعلمه لكافكا .

وإذا كان من الصعب تلخيص
القصة فالواقع أن الرواية كما عرفت على
المسرح تشكل قوام القصة الأصلية . .
وهما حافظتان بكثير من المعاني التي
تستوقف الإنسان بالرغم من الصراحة
الظاهرة التي تفني عن كل إيضاح ، في
القصة ، ابتسامة الكاتب الذي يصاحب
البطل في كل مقامراته . . ورقة كازل
مع حاجته إلى الحب والأخوة والعدالة
تجعله يقع في حبال كل شخص يتوسم أنه
سوف يساعده في تسيير أموره . وهناك
الطرق التي نقرأ عنها في القصة متعرجة
مليئة بممرات ودروب وجدران منيعة
لا يمكن اختراقها . . وذلك البطل الذي
يجهل وجوده ولدينا الرغبة في أن نصرخ
فيه لكي يأخذ حذره من الخائنين . .
مسكين كازل إنه لا يعرف أنه سوف
يفقد كاف الكبيرة لفرايز كافكا .
أما العرض المسرحي للرواية فينبغي
أن أقول عنه ثانية :

« إن «أمريكا» كافكا من أمتع
السهرات الباريسية في هذا الموسم المسرحي
رواية غنية بالأفكار والتعبيرات المؤثرة
في صفاتها وطهارتها وهي تركز على
قاعدة من التخييلات البسيطة حقاً لكنها
تفتح لنا آفاقاً رحبة ومشقة بالأخطار التي
نعرفها أو نجعلها بكل أوزار العالم على
أكتافنا .

ومن الموسيقى في هذا العرض
المسرحي كتب كلود أوليفيه :

يحدث لنا أحياناً - إلزا تريوليه وأنا -
- ألا نتفق على مشهد بالذات . . أما في
هذا العرض لمسرحية كافكا «أمريكا»
فقد اتفقنا على أنها من أجمل سهرات
الموسم في فرنسا . وقد أدركت إلزا أنها
لم تذكر شيئاً عن مجهود جون برود
أوميدس الذي وضع الموسيقى للمسرحية .
وسأقوم بذلك في شيء من عدم الأسباب .
لأنه من الصعب في رواية كهذه أن نحدد
قيمة الموسيقى وأثرها على التركيب
الندري . وإذا كان من السهل أن نوجد
علاقات بين عناصر العمل المسرحي فمن
الأفضل أن نوضح ما يميز طريقة عن
أخرى من طرق التعبير والاستعمال الناتج
عن وسائل متشابهة لكنها تؤدي إلى نتائج
مختلفة . بعد هذا لا أستطيع أن أتحدث عن
استعمال الموسيقى للهايات الدرامية وعدم
ارتباطها باستعمال الصوت عند بريشت ،
فإنه الأمر يدهس أن نستخدم التعبير
الموسيقى بطريقة جديدة ، لكنني أقول
عن موسيقى هذا العرض في مسرحية
أمريكا .

إن الأنغام كانت تفسد من آفاق
بعيدة عن طريق الأوركسترا أو بواسطة
الأجواء التي يساهم في تكوينها المطربون
أو يترجمها الممثلون في عباراتهم . هذه
الموسيقى تنسجم تماماً مع العرض المسرحي
وتعطيه الوحدة المنشودة وبالتفوق في
الأداء ساهم العمل الموسيقي في هذه المسرحية
في غزو الاتفاق الواسعة المثقلة بالأخطار
التي يحملها أبطال كافكا على أكتافهم .
سعاد عبد العزيز

كوكتو في متحف جاكار أندريه

إيمانويل برييل صديق كوكتو منذ
عام ١٩١٢ وجاره منذ عام ١٩٣٩ وقد
كتب عن المعرض الذي خصصه متحف
جاكار أندريه تخليداً لذكرى كوكتو

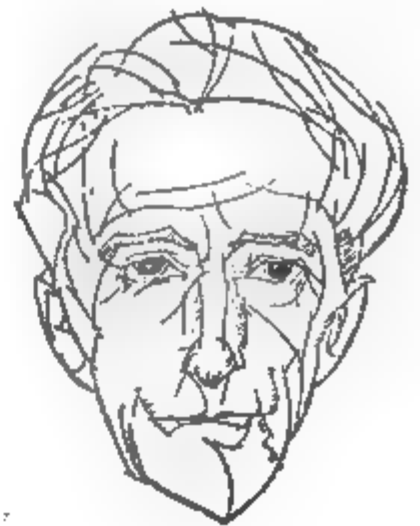
يقول :
« كنت متفعلاً بهذا اللقاء السعيد في
المتحف الباريسي الضخم الذي ينتشر
جمهوره في نفس الحي الذي أمضى فيه

كوكتو طفولته وصباه في ضاحية سان جرمان التي كانت مخصصة لقطعة البيروجوازية من أيام « فليكس فور » و « لوبيه » وقد تحمل جوليان قابيل مدير المتحف برداء الحكمة فلم يخف الديكور الذي تفتحت فيه عائلة كوكتو الذي كان من الطبقة الأرستقراطية .

في القاعة الأولى للمعرض نشاهد عائلة كوكتو وتحدد الصورة التشابه المؤثر بين كوكتو ووالدته . . ذلك التشابه الذي ينمو حسبما تجري الحياة ويصبح محزناً عندما تقترب مدام كوكتو من نهاية العمر . وهذه وثيقة خفيفة من وسط الريف الفرنسي إلى صدر انكونتيسة دى نواى ملكة باريس إن لم تكن ملكة فرنسا كلها . . صورتها لفوييار سيطرت على القاعة الثانية للمعرض كما سيطرت هي نفسها على شباب كوكتو . كان ينهى جملة مثلها بـ (كيف) التي لم تكن استفهاماً لكنها طريقة لتأكيد الكلام الذي يلقى نحو السماء .

إننى أتذكر المصادفة التي جسنته ينتقل في عام ١٩١٦ من اليمين إلى اليسار من « جاك إيميل بلانش » إلى « بيكاسو » ومن « رستاف » إلى « ماكس جاكوب » كان يعتقد أنه ما من نجاح يمكن تحقيقه فجأة في أى ميدان من ميادين الرسم ، أو الموسيقى ، أو السينما ، أو الباليه . وفضلاً عن ذلك فقد كان يعارض دائماً صورته تلك التي فرضت رغم أنفه سواء على الذين أحبه أو الذين لم يحبه ، كان كوكتو يردد دائماً أنه خرج كل شيء ، وأنه ليس مجرد جهاز لرصد الأشياء . ومع ذلك فقد كان كوكتو حقيقة عصره . . .

لم أصدق أنه أنا نفسى ونسبت هذه الأحاديث إلى غروره . . لكن معرض جاكار أندريه هزنى وجعلنى أعتقد مرة أخرى أنه كان على حق . وأن « توماس اللدجال » يقول الحقيقة . . قليل من الناس دائماً يبدون أقل احتمالاً لتأثير عصرهم . . لكن كوكتو يظل دائماً أكثر من غيره . .



على حاله خلال الحروب والثورات . الأشياء تتغير من حوله ويظل هو نفسه . . إنه يتحور بالكاد . . إنه يلمس كل شيء دون أن يغير من شكله . . التاريخ يمتص حوله في فترات ضخمة لكن . . عندما تبحث في تقسيم الحياة إلى فترات . . نتحقق في كل مرة من أن التقسيم شيء سطحي .

الحدث الوحيد الذي يسجل هو لقاء كوكتو مع بيكاسو ١٩١٦ .

الأعجاب الشديد الذي يوحيه إليه بيكاسو سيكون كاملاً كإعجابه « بلى نواى » ونلاحظ فضلاً عن ذلك أن « بشير الست » ليس هو أستاذهم ، وأن نبي المذهب التكعيبى ليس هو واضع المذهب . . لقد أحسن اللقاء بنوره في جميع الاتجاهات ، وعلى كل الأراضي ، وأخذ صوراً لا تخصي للعالم الذي يمر من حوله .

كل المشطين الذين اكتشفهم لم يمنعه من أن يظل المنجب النشوان « يسارا برنارد » وأن يظل تلميذاً « لكوندورسيه » محباً للشعر حباً لا يستطيع أكثر الناس مقاومته . . إننى أتذكر الذكاء العجيب الذي جعل كوكتو يرحب لا بالمذهب التكعيبى في الفن والمذهب الدينى للقدوس « توماس داكاز » ولكن أيضاً بفلسفة « بيرسون » وعلم الطبيعيات « لاينشتين » إن المعرض الطيب والجميل لمتحف « جاكار أندريه » كان بالنسبة لى إلهاً . لقد تعرفت على كثير من الأشياء التي كانت مألوفة لدى . . كما وجدت أشياء أخرى ورسومات وديكورات كنت قد نسيها . لقد أعجبت مرة أخرى برسم كوكتو « لكوليت » والحقيقة أن الرباط الذي يربط كوكتو بزمته أكثر وهناً من الرباط الذي يربطه بأكثر معاصريه . . شيء بديسى كان يحول في قاعات المتحف التصنيف العظيم . . والحيوية الخالدة لذكرى صديقى « جان كوكتو » في متحف « جاكار أندريه » .

نبيلة حلمي

ندوة القراء

دعوة إلى النقد :

إن مجلة الفكر المعاصر إذ تفتح صفحاتها لكل التجارب جاعلة من نفسها قاعدة لاطلاق الفكر الجديد ومحنة لتوليد الرأي الحر إنما تؤمن بفاعلية الكلمة النافذة بإيمانها بعلمية الرأي ومسئولية الكلمة ، فإذا كان الفكر علامة على وجود الأمة فالتقيد عامل من عوامل إيجادها ولذلك فجلتينا إذ ندعو كتابها أن يفكروا بكل عمق وطلاقة تدعو قراءها أيضاً أن يطالعوها بصوت عال وأن يعلقوا عليها بكلمات النقد ، فنحننا أن كلمات النقد النظيف دعائم تساعدنا على تأصيل الجذور وثبات تمكينا من العلو بالبناء .
ونحن إذ نفتتح هذا الباب النقدي على مصراعيه ليلتقي فيه القارئ بالكتاب ، نرجو أن يكون هذا اللقاء لقاء حوار لا لقاء درس وأن يكون لحساب - لا على حساب - قضايا الفكر المعاصر وإنسان القرن العشرين . . .

...

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وبعد :

فن فضول القول أن أضيف إلى ما استحقته مجلتكم من التكريم والثناء ، شعوري الفياض بالامتنان لما تتيحه لنا مجلتكم من فرصة ثمينة للاطلاع على مجرى الثقافة المعاصرة .

وإنني إذ أكتب إليكم هذا الخطاب أقصد إلى المزيد من الاستفادة بكم ومنكم ، راجياً الرد على الاستفسارات التي يثيرها في نفسي مقالكم في عدد مايو عن « الماركسية منهجاً » :

١ - تقولون سيدتكم بالفقرة الأولى من مقالكم « ليست فكرة التنوير هذه بالأمر الجديد الذي أدركه إنسان هذا العصر وغفل عنه أهل القرون الماضية . . . الخ » .

فهل أكون مصيباً إذا فهمت من عبارتكم أن البحث عن الحقيقة الثابتة في المصور الماضية منشؤه المميز عن تحليل المادة تحليلًا كافيًا ، وبذلك يصبح الإنسان الحديث في غنى عن هذا البحث ؟ أعتقد أن هذا هو ما توحى به العبارة الواردة بالمقال ، وأحسب أنكم توافقون على أن الإنسان الحديث ينفذ الحقيقة الثابتة بالرغم من ذلك ، وأنها مستظل مطلبياً ينفذه للعقل مهما تقدم



تنسحب الطبقة العاملة لكن من المتصور أن تنسحب الطبقة
الرأسمالية . . . الخ .

فهل ترون أنه في منطق الماركسية الاقتصادية ما يبرر
ضرورة وقوع هذه المعركة ؟ أمن غير الإيمان بالقيم يدفع العمال
إلى الدفاع عن أنفسهم ؟ أيسبغ في مثل هذا الموقف أن يستمر
النظم إلى غير حد ، طالما كانت القوة في جانب الظالم تتراكم ؟
وبعد فإلى أي حد يمكن الفصل بين الجوانب المختلفة في
الفلسفة الماركسية بحيث يمكن للباحث أن يأخذ بالجانب الذي يقننه
ثم يدعي بعد ذلك أنه ماركسي أمام الماركسيين ويري منها أمام
غيرهم ، ألا ترون أنها فلسفة متكاملة ذات بناء منطقي عضوي
لا يسمح بموقف الانتقاء ، سواء في ماديتها الجدلية أو ماديتها
انثرايقية أو نظريتها الاقتصادية أليس ذلك كله بناء واحد ؟
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

يحيى هاشم حسن فرغل
عضو فني بالأمانة العامة لمجمع البحوث الإسلامية
إدارة الأزهر

•••

- نشكر السيد الأستاذ يحيى هاشم حسن فرغل رسالته
المستفصرة ، ونعتذر له أن جاءت متأخرة ، فلم يكن مناص من
أن يتأخر الرد عليها .

١ - العمل الفلسفي هو في صميمه تعقب للفكر السائد في
العصر المعين حتى يرتد به الفيلسوف إلى الأصول الجذرية التي
تكون مضمرة في ظواهر ذلك الفكر فيجعلها الفيلسوف صريحة ؛
ويكاد يجمع فلاسفة هذا العصر على أن الجذور الأولى التي ينبت
منها الفكر المعاصر ، هي تسليمات بالتطور والتغير وعدم سكونية
الحقائق الكونية ؛ وقد حدث في العصر اليوناني القديم أن قال
هرقليطس بمثل هذا التغير من حيث المبدأ ، لكن الاتجاه السائد
هو البحث عن المبادئ الثابتة الكونية التي تكن وراء الظواهر
الفكرية ، على خلاف عصرنا في ذلك .

٢ - نعم أحسب أن الماركسية تنطوي على هذا التناقض الذي
أشرت إليه بالنسبة إلى القيم .

٣ - أوافقك على الإضافة التي تقترحها .

٤ - قصدت بالحنية المنسبة على وسائل العلاج دون
المشكلات نفسها التي ينصب عليها ذلك العلاج ، أن المشكلات
كان من الجائز ألا تقع ، أما وقد وقعت فلا بد لها من العلاج
الملائم ؛ فلو أصيب إنسان بحمي الملاريا كان « حتما » أن نعالجه
بالصورة الفلانية ، دون أن يقتضى هذا أن مرضه ذاك كان
أمراً محتوماً .

٥ - أعتقد أنه لا بد من واقع « يوحى » لنا بالفكرة التي
نعود بها إلى التطبيق ، على أن الفكرة الموحى بها لا تقف عند
مجرد تصوير الواقع كما هو ، بل نكلها نحن حتى تصبح أقرب

في الجانب الآخر من العلوم التجريبية ، بل ربما تساعده هذه
العلوم على الوصول إليها .

٢ - تذكرون في هذه الفقرة نفسها عن الماركسية أنها في
إيمانها بالتطور ، لا تقصد به مجرد التبدل حالا بعد حال ، بل
لا بد فيه من التطور النامي الذي يجعل الخطوة اللاحقة أعلى من
الخطوة السابقة .

فهل أكون غلطاً إذا رأيت أن ذلك متناقض مع موقف
الماركسية نفسها من القيم الثابتة التي يمكن أن يقاس عليها ما هو
أدنى وما هو أعلى ، هذه القيم التي لا مكان لها في الفلسفة
المركزية ؟

٣ - تذكرون في الفقرة الثانية عن الماركسية أنها مع إيمانها
بالحنية التاريخية ، ترى أن يتدخل الإنسان بإرادته في مجرى
الأحداث لكي يغير من العالم بدلا من أن يكتفى بتفسيره ،
وترون أن هذا يحتاج إلى إيمان الإنسان بالقيم لكي يكون تفسيره
على أساس منها .

فهل توافقون سيادتكم إذا أضفت إلى نقدكم لهذه الحنمية
الماركسية :

إن الإسراع والبطء (الاذان هما النتيجة الوحيدة لتدخل
الإنسان أو عدم تدخله) داخلان في حركة التاريخ ويصدق عليهما
ما يصدق عليه من الحتمية ، بمعنى أنه إذا كانت سرعة في التاريخ
فذلك حتمي ، وإذا كان بطئا فذلك حتمي كذلك ، ومن هنا
يكون القول بإرادة للتغيير بخيرة بين البطء والإسراع وقوع في
التناقض حتما ؟

٤ - في تفرقتكم بين الحنمية الماركسية ، والحنية الواردة
في الميثاق : ذكرتم أن هذه الأخيرة تقصر الحنمية على وسائل
العلاج دون افتراض أن التاريخ يسير في خط معين معلوم .

أفلا ترون أن حتمية وسائل العلاج تؤدي إلى حتمية في
نتائج هذه الوسائل ومن ثم تكون الحنمية شاملة للتاريخ كله
إذا اعتبرنا أنه لا يخرج في مجموعه عن معالجات ونتائج لهذه
المعالجات ؟ وألا ترون تفسير حتمية الميثاق - إذا كان لا بد
من فرق - بالواجبية الأخلاقية ؟

٥ - تذكرون في الفقرة ٣ مناقشة لترتيب الماركسي بين
المادة والفكرة وتقولون « لو قال ماركس إن العلاقة بين الفكر
والمادة علاقة متبادلة لكان - فيما نرى - أقرب إلى الصواب »
ثم ترتبون بينهما في العبارة التالية فتذكرون الواقع المادي أولا ،
فهل هو ترتيب غير مقصود منكم ، أم هو مقصود ، وإذا كانت
الأخيرة فلماذا يكون محل الخلاف إذن ؟ ولماذا تترضون بعد
ذلك على الماركسية في كلامكم عن السياسة حيث تعتبرونها الدليل
على أولية الفكرة ؟

٦ - تذكرون في الفقرة الرابعة رأي الماركسية في تطور
الرأسمالية إلى الشيوعية حيث تقرر أنه من غير المتصور أن

إلى الأفكار الرياضية في تمامها وكاملها ، فتتخفها بمدت مساييح هادية في طريق السير ، دون أن نتوقع انطباقها انطباقاً حرفياً على أمور الواقع .

٦ - في النظرية الماركسية أن ثورة المال محتومة ، وكذلك نصرهم محتوم ، وليس ذلك قائماً على أسس أخلاقية بل هو قائم على أساس أن طبقة المال تستطيع أن تكون مالكة وعاملة معاً ، على حين أن طبقة الرأسماليين لا تستطيع ذلك ، ومن ثم فإن هؤلاء لا يستفنون عن أولئك على حين يستفنى أولئك عن هؤلاء .
زكي نجيب محمود

...

حول مقال الماركسية منهجاً .

بعد التحية :

أشرف بأن أبحث لسيادتكم بخالص تهنئي الآن وقد سارت مجلتكم بظهور العدد الثالث منها خطوات موفقة إلى حد مشرف من الكمال ، وأرجو أن تسمحوا لي بأن أحیی الجهود التي تعاونت لإبراز هذه المجلة على هذا النحو الذي نشده متمنين لكم دوام التوفيق والتقدم .

وأود بهذه المناسبة أن أبحث لسيادتكم تعليقاً على مقال كتبتموه في هذا العدد بعنوان الماركسية منهجاً .

١ - إن ماركس لم يكن يعنى بحتمية المسار التاريخي ميكانيكية ذاتية للتاريخ ، وإنما كان يعنى بها حتمية التطور التاريخي ، فالإنسان - كما يرى ماركس - شيء في الطبيعة تنطبق عليه قوانين الطبيعة التي اكتشفها العلوم كما تنطبق على غيره من الأشياء المادية الأخرى ، غير أن الإنسان يتميز عن سائر الأشياء المادية بقدرته على الاختراع ، وهذه القدرة على الاختراع هي التي مكنت الإنسان من التغيير الواعي للتاريخ ، فكل اختراع له أنماطه الاجتماعية الخاصة به ، وبما أن الإنسان قادر على الاختراع للوسائل ، فهو قادر أيضاً بالتبعية - وإن كان ذلك بطريق غير مباشر - على إيجاد الأنماط الاجتماعية التي تلائم احتياجاته ، فقدرات الإنسان التكنولوجية هي طبيعته الأساسية ، وهي المسئولة عن إدارته لعمليات العيش وعن توجيهه الواعي لها .
وحتمية المسار التاريخي التي أشرت إلى أن دلالتها هي أن الإنسان يقف من التاريخ موقف المتفرج ، قد أراد بها ماركس



عكس ذلك ، فالإنسان هو الذي يصنع التاريخ وهو الذي يوجهه يوعى إلى النمو الذي يلائمه وعن هذا الطريق يحدث صراع الطبقات الذي أشار إليه ماركس ، فالنظام الإقطاعي بأساليبه الزراعية الأولية قسم عناصر القوة في المجتمع إلى طبقتين ، طبقة تكيفت مع هذا النظام ووجدت أن أي تغيير فيه يعنى المساس بمصالحها ، وطبقة أخرى وجدت في هذا النظام شيئاً قاصراً عن تحقيق مطالبها التي اقتصت نتيجة لهذا النظام ، ومن ثم حدث الصراع الذي كان من نتائجه ظهور طبقة أهل المدن في مركز القيادة . . وهكذا .

أي أن هذه الحتمية التاريخية متفقة مع إرادة التغيير .
أما القول بأن الأفكار والقيم ليست سبباً يسبق وقوع الأحداث ، بل هي نتيجة تتفرع عن ذلك الوقوع فقول فيه كثير من اللبس ، وإن كنت أعتقد أن ماركس يقصد بذلك أن الحاجة هي التي تحدد الأفكار وليست الأفكار هي التي تحدد الحاجات ولا شك أن هناك فرقاً كبيراً بين التعبيرين فالقول بأن الأفكار نتيجة تتفرع عن وقوع الأحداث يقصد بها أن لا حقائق خالدة عن الأفراد والمجتمعات تصدق في كل زمان ومكان وبفض النظر عن كافة الملاحظات ، وإنما يعتقد أن كل تقدم تكنولوجي يحمل معه آفاقه العقلية والأخلاقية الخاصة ، فأفكار الناس لا تولد بمزول عن أوجه نشاطهم الأخرى .

فاذا سلمنا بأن الإنسان عن طريق قدرته على الاختراع قد استطاع التوجيه الواعي للتاريخ وأن مخترعاته تأتي تلبية لحاجاته المادية المتعددة وأن هذه الاختراعات تأتي معها بأفانها العقلية الجديدة ، أقول إذا استعملنا التسليم بذلك كان من الممكن أن نستنتج أن المقصود بالقول بأن الأفكار والقيم هي نتيجة تتفرع عن وقوع الأحداث ، هو أن لا حقائق خالدة عن الأفراد والمجتمعات تصدق في كل زمان ومكان وبفض النظر عن كافة الملاحظات .

فحاجتي إلى أنماط جديدة من العيش هي التي تحدد أفكارى وهذه الأفكار بالتالي هي التي تحقق نتائجها المادية وهذه النتائج المادية استناداً لنظرية المادية التاريخية تأتي معها بأفانها العقلية الجديدة فاذا سلمنا بذلك كنا متفقين مع ماركس أن العلاقة بين الفكر والمادة علاقة متبادلة .

كما أن الأفكار والقيم في حد ذاتها تمثل حاجة من حاجات الإنسان فقد كانت الأفكار والقيم ولا يمكن أن تكون - على حد تعبير ماركس - إلا أدوات وأسلحة في يد الإنسان أو الطوائف الاجتماعية للوصول إلى أهدافهم تماماً كالجيوش أو البارود ، فالفكر يؤثر في الواقع المادي والواقع المادي يؤثر في الأفكار والعلاقة بين الاثنين متبادلة ، فالواقع المادي يولد الحاجة والحاجة تولد الفكر والفكر يحقق نتائج المادية والحاجة هي متضمنة للإرادة البشرية أيضاً . والواقع المشهود يؤيد ذلك ويسانده .

٢ - غير أن ماركس لم يعطنا أية صورة عن المجتمع الذي

سيؤول إليه الأمر بعد دكتاتورية البروليتاريا والملكية العامة
لوسائل الإنتاج ثم بعد مرحلة الشيوعية القوضوية إلا أنه مجتمع
لا طبقي ولعله امتنع عن ذلك امتناعاً منه فيما أسماه بالمنهج العلمي ،
غير أن الحاجة كما أوضح ماركس هي التي تخلق الصراع ووحدة
المصلحة هي التي تخلق الطبقة ، فإذا تجاوز الإنسان بحياته نطاق
الضرورة ليدخل نطاق الحرية انتفت الحاجة وبالتالي انقضى
الصراع وانتفت الطبقات .

وإنني إذ أتفق مع سيادتكم بأن النظرية الماركسية بها ثغرات
لا يمكن التغاضي عنها في منهج استدلالها أرجو أن تتقبلوا
وافر شكري وتقديري .

محمد السيد سليمان حمزه
إسكندرية

حول مقال مستقبل الحضارة الغربية :

إن الرأي الذي نقله الأستاذ لمي المطيني عن جهابذة الفكر
الاجتماعي بأوروبا بالنسبة لانتهيار الحضارة الغربية يعوزه الإيضاح
أكثر من ذلك فأوروبا تهازل فعلاً من الناحية الأخلاقية الروحية
ونكبتها تتمدد من الناحية المادية العلمية ، فكيف ترتد إلى الهاوية
والعلم فيها إلى الأمام صاعد ؟

وإذا اتفقنا جدلاً بصحة ما جاء بالنسبة إلى الحضارة في
انحصر الثاني من القرن العشرين خرجنا بعد ذلك بنتيجة ، ألا وهي
انهيار العالم أجمع أو بالأحرى أن العالم في طريقه إلى الانهيار
لأن الفارق بين بقية العالم وأوروبا فرق زمني فهي السابقة إلى
العلم والتكنولوجيا والباقي لا محالة لاحق . أي أنه يسير في
الطريق الذي تسير فيه أوروبا نحو التصنيع والذرة واستغلال
موارد البلاد ومساقط المياه ، وبالاختصار فإن هناك ما يسمى
بالتشابه العالمي في أسلوب الحياة وانعكاس العلم فيها وما يحمره
عليها من معانٍ وقيم جديدة حتى على الشعوب المترفة روحياً
والسلام .

محمد عبد الصميع سيد
بنهر دمنهور

- ليس الانهيار ناشئاً عن العلم والصناعة في حد ذاتهما ،
بل في طريقة استخدامهما حين يفيض النظر عن الإنسان وحياته ،
أما إذا روعي الجانب الإنساني ، فالأرجح ألا يفتج عن العلم
والصناعة انهيار حضاري ، بل يتحقق التقدم بجانبه المادي
والخلفي في آن واحد .

لمي المطيني

تحية طيبة وبعد :

فإنني أقدم لسيادتكم أحر التحيات وأصدق التحيات لإصداركم

مجلة الفكر المعاصر الغراء التي كانت ثمرة جهود طيبة بلها
ويبذلها صفوة من مفكرينا العرب . وعلى الرغم من أن ميدان
المجلات العربية بعامة لا يتخلو من مجلات رفيعة فقد بقي هذا الميدان
ناقصاً محتاجاً إلى مجلة فكرية تسد الثغرة وتملأ الفراغ إلى أن
خرجت مجلة الفكر المعاصر ثلثية لاحتياجات القارئ العربي الملحة
إلى ما يطلعه على ثمرات الفكر في العصر الذي يعيش فيه حتى
يشعر حقاً بأنه يعيش عصره .

وإنني إذ أكبر فيكم الجهد الذي تبذلونه في إخراج هذه المجلة
أتقدم لكم ببعض الانتقادات والاقتراحات راجياً أن تتقبلوها
بصدر رحب وسأقصر ملاحظاتي على ما جاء بالعدد الثاني حيث أن
ملاحظاتي حول العدد الأول هي نفسها التي سأبديها في العدد الثاني :
فقد أعجبتني في المجلة رحابة الصدر وتقبل النقد مما يشهد أن المجلة
بحق فكر مفتوح لكل التجارب . كما أعجبتني تقسيم المجلة إلى
أبواب يشتمل كل باب منها على عدة موضوعات متماسكة فيما
بينها . وأعجبتني أيضاً ما يقوم به رئيس التحرير من تحليل
لحتميات العدد تحليلًا يعين القارئ على النفاذ إلى داخل المقالات
وأيضاً باب « لقاء كل شهر » الذي ينسج القارئ العربي بأحداث
التطورات في الفكر العالمي المعاصر ، وأيضاً استهلال كل مقال
ببعض الفقرات الهامة التي يدور حولها المقال . والرسوم التعبيرية
المجدة لمضمون الموضوعات والتي لم يخل منها موضوع واحد .
ثم الهوامش والمقتطفات والأخبار الطارئة التي تنثر في ثنايا كل
عدد . وأخيراً ندوة القراء التي تؤكد اتصال المجلة الوثيق بقرائها
ومن ثم اتصال القراء بالفكر المعاصر بعامة .

أما ما لم يعجبني في المجلة فأستطيع أن أجمله في نقطتين :
الأولى هي الطباعة وما يستتبعها من أخطاء مطبعية والثانية هي
العلامات أو الإشارات التي تعني قلب الصفحة ، وأما الاقتراحات
التي يسمعون أن أقدم بها إليكم فتتلخص في نشر إنتاج المفكرين
الغربيين من قصة وشعر ومسرح . وفي إضافة أبواب جديدة إلى
باب لقاء كل شهر مثل قراءات في المجالات الغربية وقراءات
في المجالات العربية . وفي زيادة عدد صفحات المجلة لكي تستوعب
أكبر عدد ممكن من الموضوعات والأبواب ، وأخيراً في ذكر
الشهر الميلادي مقترناً بالشهر الهجري والشهر القبطي وذلك على
غلاف كل عدد من أعداد المجلة .

ولا يسمي في ختام هذه الرسالة إلا أن أبدي أعجابي بمقال
الدكتور زكريا إبراهيم عن سارتر وهل أصبح ماركسياً ؟ فقد
ألقي هذا الموضوع ضوءاً كاشفاً على أحدث ما وصل إليه تفكير
هذا الفيلسوف فضلاً عن أحدث ما وصل إليه التفكير الفلسفي
بعامة ، كما أبدي أعجابي بمقال « قوة الأشياء » الذي نشر في
العدد الأول وبهذه المناسبة أسألكم عن العنوان الأصلي لهذا الكتاب
وعما إذا كان قد ترجم أم لا ؟

وفي الختام أقدم لكم بتمنياتي بالتوفيق وباستمرار المجلة متبراً
للفكر الحر المعاصر في أرجاء العالم العربي كافة ، وشكراً
وألف شكر .

محمد الشاخلي

الجمهورية العراقية - بغداد

•••

نشكر للقارئ العربي رسالته الكريمة ، كما نشكر له الصورة
التي أعطاها للمجلة ونعمه بأن نضع اقتراحاته موضع الاعتبار ،
أما ما تعلق منها بفشر إنتاج المفكرين من قصة وشعر ومسرح
فهذا ما لا يدخل في اختصاص المجلة وأما سؤاله عن كتاب « قوة
الأشياء » فالذي نعرفه أنه لم يترجم في الجمهورية العربية المتحدة
ولمّا ترجم في بيروت ، وقامت بترجمته عائدة مطرجي ،
والاسم الأصلي للكتاب هو : La Force des choses

•••

بعد أطيب التحيات :

... أهديت لسيادتكم بصفحتكم رئيساً لتحرير مجلة الفكر
المعاصر كتابي « نحو أبجدية جديدة » الذي يثير أهم قضية فكرية
ثورية عربية وهي إصلاح الكتابة العربية التي يتوقف عليها انتشار
العلم وضبط اللغة والقضاء على الأمية وبالتالي السير في تقدمنا
الحضاري ... ولكن الصحافة الأدبية أهملت أهم موضوع
أدبي علمي اجتماعي قومي أثير اليوم في كتاب ضخم (٥٠٠
صفحات) فأغفلت بواجبها في إحاطة الجمهور بمشاكل الفكر
الحديث وقضاياها الهامة ولا أدري ما السبب في ذلك .

عنان صبري

سان استفانو - إسكندرية

•••

- شكراً على خطابكم وعتاباً على بعض ما جاء فيه لأن كتابكم
« نحو أبجدية جديدة » كنا قد تسلمناه بالفعل ثم أخطأنا على
مجلة « الكتاب العربي » إذ أننا نعتقد أن مجموعة المجلات التي
تصدر هي بمثابة هيئة واحدة ، لكل منها اختصاصها ليجد
القارئ بغيته في مطالعها .

•••

لي أمل كبير أن أشارك قراء « الفكر المعاصر » غبطتهم
وفرحتهم المحض بنجاح المجلة . ولي حق أكبر أن أحضن أعدادها
إيماناً برسالتها التي تحدت في أبعاد واضحة . . . كان للعدد الثاني
أثره الكبير في سرعة رسم هذه الأبعاد في خطوط أقرب ما تكون
إلى كمال الصورة . .

وإذا كان الفكر المفتوح لكل التجارب الإنسانية . . هو
ركيزة « الفكر المعاصر » الأساسية . وإذا كان من الإنصاف
لهذا الفكر أن يتعدد في مفهوم بين واضح . . فان « الفكر
المعاصر » قد سمت تلقائياً إلى هذا المفهوم حيناً رأينا فيما تقبله
وتعرضه على قرائها من هذه التجارب . . من ارتفاع المستوى . .
وتزاحة الفرض . . ودقة المرمى ووضوحه . . .

فلم تكن مفاجأة - بعد هذا - أن تبرز « الفكر المعاصر »
في عددها الثاني باباً للعلم تحت اسم « طريق العلم » وبذلك المحاولة
الجادة . . ، الأمر الذي اكتملت منه معالم الطريق والتجربة . .
أمل المجلة وهدفها . ! أما ما أرجوه لهذا الباب . . فهو أن يمنحنا
المزيد من أمثال تلك المحاولات العميقة والواعية في النفس البشرية
خاصة . . حتى نخرج من حيرتها وتستعيد تدفق ثقتها بنفسها وبالحياء .
كما أرجو لباب « تيار الفكر العربي » أن يكون أشمل من
ذلك . . فلا يتحدد في مقال أو بحث واحد . . خاصة ونحن بحاجة
ماسة إلى التطلع الشامل الواعي لواقعنا . . فلا يردنا الشور
بالتقص عن عرض ما لدينا من تجارب . . عليها تحفز على الإثراء
والإنماء والابداع في الفكر العربي . !

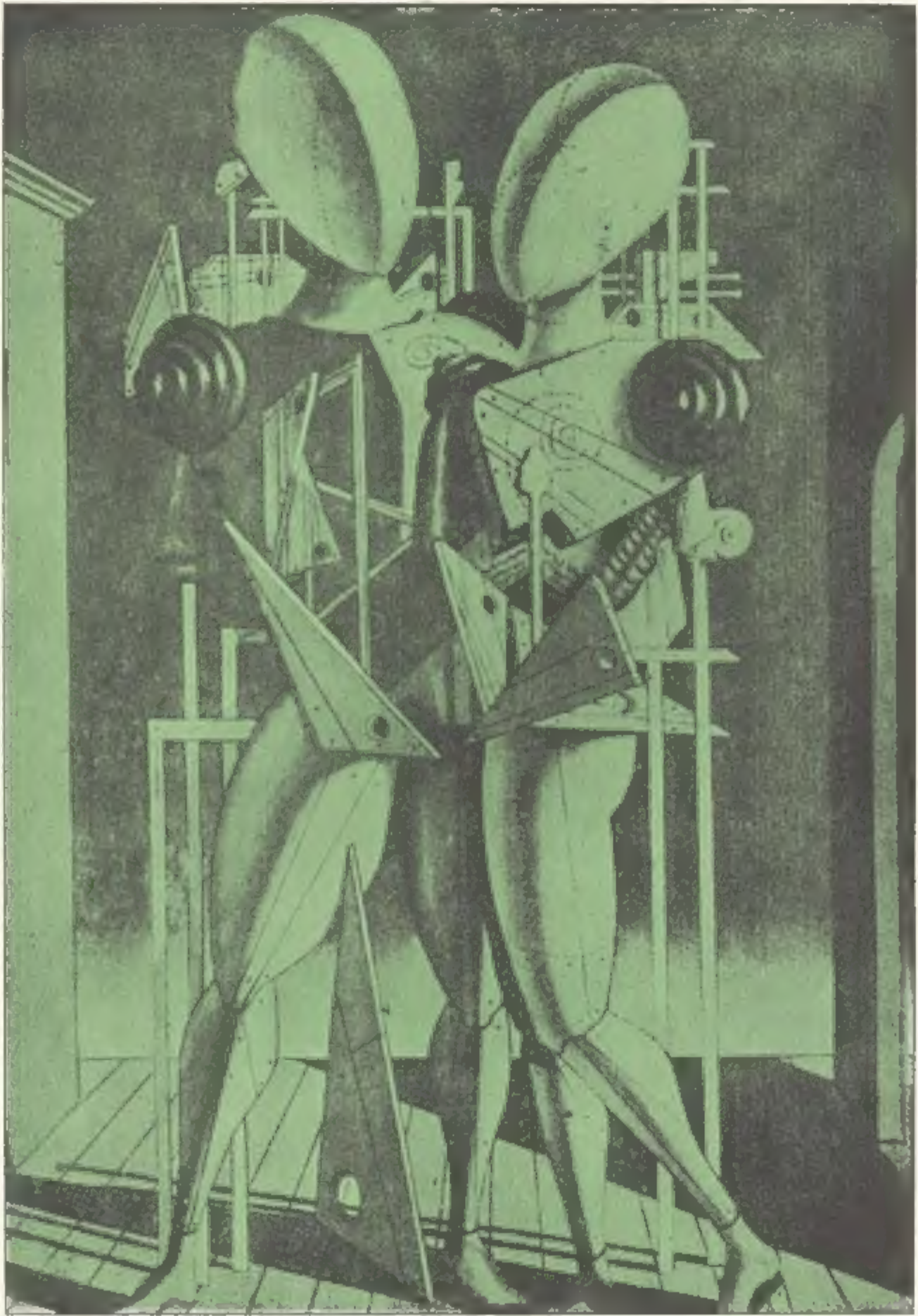
وأود قبل أن أترك هذا المجال أن أنوه بضرورة إفراح المجال
في « الفكر المعاصر » لتيار الفكر الإسلامي المتطور حتى يتخذ
مكانه إلى جانب التيارات الفكرية المعاصرة الأخرى وما أكثر
وأنتفض وأوعي الأقلام التي تسهم في هذا المجال بصدق الرسالة .
ولا يسنى أخيراً . . إلا أن أكرر تهنئي الخالصة الصادقة
للقائمين على هذه المجلة في سبيل إبعادها عن التكرار والانحراف
الذي نجده في غيرها . . وفي سبيل استكمال ملامح الصورة للفكر
المعاصر . . في مستواه الرفيع . . وغرضه النزيه . . . وشكراً .
أحمد سويلم

دار القلم - القاهرة

•••

- ونحن من جانبنا نشكر للقارئ الأديب ثقته بمجلتنا
ونعمه بأن نضع مقترحاته موضع الاعتبار علماً بأن بعض هذه
المقترحات معمول به بالفعل .





پابلو پیکاسو : میثاق بینا الرجل والمرأة ۱۹۱۶